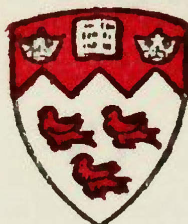
دکتر مهدی محقق

بیست گفتار

در مباحث

علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی

تهران ۲۵۳۵



دانشگاه مک گیل، مونترال - کانادا
مؤسسهٔ مطالعات اسلامی، شعبهٔ تهران
با همکاری دانشگاه تهران

Bīst guftār

بیست گفتار

در مباحث

علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی

از

دکتر مهدی محقق

Muhaqqiq, Mahdi

با مقدمهٔ

پروفسور ژوزف فان اس

استاد دانشگاه توبینگن آلمان

تهران ۲۵۳۵

سلسلهٔ دانش ایرانی

۱۷

زیر نظر

مهدی محقق
استاد دانشگاه تهران
وابستهٔ تحقیقاتی دانشگاه مک‌گیل

چارلز آدامز
استاد دانشگاه مک‌گیل
مدیر مؤسسهٔ مطالعات اسلامی

مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل
شعبهٔ تهران
صندوق پستی ۱۴/۱۱۳۳

تعداد ۲۰۰۰ نسخه از این‌کتاب در چاپخانهٔ نقش جهان چاپ شد

شمارهٔ ثبت در دفتر مخصوص کتابخانهٔ ملی

۴۴۸
۲۵۳۵/۴/۲۳

قیمت ۶۰۰ ریال

مرکز فروش انتشارات توس وکتابفروشی طهوری
خیابان شاهرضا مقابل دانشگاه

سلسلهٔ دانش ایرانی

انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل کانادا ـ مونترال

شعبهٔ تهران

زیر نظر : مهدی محقق و چارلز آدامز

۱ـ شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومهٔ حکمت سبزواری، قسمت امور عامه وجوهروعرض بامقدمهٔ فارسی‌وانگلیسی وفرهنگ اصطلاحات فلسفی، به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق. (چاپ شده ۱۳۴۸)

۲ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی برشرح منظومهٔ حکمت سبزواری، به‌اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکترمهدی محقق ومقدمهٔ انگلیسی پروفسور ایزوتسو (جلد اول، چاپ شده ۱۳۵۲)

۳ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی‌آشتیانی برشرح‌منظومهٔ حکمت‌سبزواری، مقدمهٔ‌فارسی وفهرست‌تفصیلی مطالب وتعلیقات، به اهتمام دکترعبدالجوادفلاطوری ودکترمهدی محقق (جلد دوم، زیرچاپ).

۴ـ مجموعهٔ سخنرانیها و مقاله‌ها در فلسفه وعرفان اسلامی به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر هرمان لندلت. (چاپ شده ۱۳۵۰).

۵ـ کاشف‌الاسرار نورالدین اسفراینی ، باترجمه ومقدمه به زبان فرانسه، به اهتمام دکتر هرمان لندلت (نزدیك به انتشار)

۶ـ مرموزات اسدی در مزمورات داودی، نجم‌الدین رازی ، به اهتمام دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی ومقدمهٔ انگلیسی دکتر لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲)

۷ـ قبسات میرداماد، به اهتمام دکتر مهدی محقق ودکترموسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی وپروفسور ایزوتسو (جلد اول، متن، نزدیك به انتشار)

۸ـ مجموعهٔ رسائل ومقالات دربارهٔ منطق ومباحث الفاظ به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۳)

۹ـ مجموعهٔ مقالات به‌زبانهای فارسی وعربی وانگلیسی وفرانسه وآلمانی به افتخار پروفسور هانری‌کربن، زیرنظر دکتر سید حسین نصر (نزدیك به انتشار)

۱۰ـ ترجمهٔ انگلیسی شرح غررالفرائد معروف‌به شرح منظومهٔ‌حکمت، قسمت امور عامه وجوهر وعرض، به وسیلهٔ پروفسور ایزوتسو ودکتر مهدی محقق (نزدیك به انتشار)

۱۱ـ طرح کلی متافیزیك اسلامی براساس تعلیقهٔ میرزامهدی آشتیانی برشرح منظومهٔ حکمت به‌زبان انگلیسی، تألیف پروفسور ایزوتسو(آمادهٔ چاپ)

۱۲ـ قبسات میرداماد (جلددوم)، مقدمهٔ فارسی وانگلیسی وفهرست تفصیلی مطالب وتعلیقات واختلاف نسخ، به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق و ابراهیم دیباجی و دکتر موسوی بهبهانی (آمادهٔ چاپ)

۱۳ـ افلاطون فی‌الاسلام، مجموعهٔ متون وتحقیقات، باهتمام دکترعبدالرحمن بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳)

۱۴ـ فیلسوف ری محمدبن زکریای رازی، تألیف دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۲)

۱۵ـ جام جهان نما، ترجمهٔ‌فارسی کتاب التحصیل بهمنیاربن مرزبان، باهتمام عبدالله نورانی و محمد تقی دانش پژوه (آمادهٔ چاپ)

۱۶ـ جاویدان خردابن مسکویه ، ترجمهٔ تقی الدین محمد شوشتری ، باهتمام دکتر بهروزثروتیان بامقدمه‌بزبان‌فرانسه ازپروفسورمحمد ارکون (چاپ‌شده۲۵۳۵)

۱۷ـ بیست مقاله درمباحث علمی وفلسفی وکلامی وفرق‌اسلامی،ازدکترمهدی محقق، بامقدمه انگلیسی پروفسور ژوزف فان اس (چاپ شده ۲۵۳۵)

۱۸ـ انوار جلیه، عبدالله زنوزی، باهتمام سید جلال‌الدین آشتیانی، بامقدمهٔ اتگلیسی از دکتر سیدحسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۴)

۱۹ـ الدرة‌الفاخرة، عبدالرحمن جامی، باهتمام دکترنیکولاهیر ودکتر موسوی بهبهانی (زیر چاپ)

۲۰ـ دیوان اسیری لاهیجی شارح گلشن راز، باهتمام دکتر برات زنجانی با مقدمهٔ پروفسور هرمان لندلت (زیر چاپ)

فهرست مطالب

پیشگفتار

بنام آنکه جان رافکرت آموخت　　　چراغ دل بنـور جان برافروخت

از چند سال پیش که درس « سیر عقائداسلامی» دردورهٔ فوق‌لیسانس ودکتری زبان وادبیات‌فارسی باین بنده‌واگذارشد هرساله عادت‌براین بودکه یکی دوجلسه به‌ذکرمقدماتی در بارهٔ سیر دانش‌کلام و شرح حال وآثـار و افکار متکلمان و همچنین اصول و مبـانی مکتب‌های گوناگون کلامی‌پرداخته‌می‌شد سپس یکی ازمتون مهم‌کلامی اسلامی مانند «شرح باب‌حادی عشر علامهٔ حلی ازفاضل مقداد» ویا «شرح عقائد نسفیهٔ‌ابوحفص‌نسفی‌از سعدالدین‌تفتازانی»ویا«الاقتصادفی‌الاعتقادغزالی» درمجلس‌درس‌خوانده وتفسیرمی گردید. مطالبی که‌بعنوان مقدمه برای‌علم‌کلام‌ومعرفی اجمالی‌مکتب‌های‌کلامی وشرح‌حال‌مختصر متکلمان بزرگ فراهم‌شده بود درمقاله‌ای گرد آمد ودر ضمن مجموعه‌ای‌که وزارت‌علوم و آموزش عالی منتشر ساخت تحت عنوان «سهم ایرانیان درتحول‌کلام اسلامی»[۱] چاپ شـد و هر ساله نسخـی از آن برای دانشجویان درخواست می گردید ووزارت علوم هم برایگان‌دراختیار آنان قرار می‌دادتاآنکه آن مجموعه نایاب شد ودانشجویان ازنگارنده خواستندکه آن‌مقاله وهمچنین مقالات دیگری‌که درزمینهٔ‌اندیشه وعقائد اسلامی ومعرفی فیلسوفان و متکلمان بزرگ و عقائد و آراء آنان درطی سالهای مختلف نوشته‌ام منتشر سازم ناچار مسؤول آنان اجابت وبیست مقاله چنانکه دیده می‌شود از مجلات ونشریات مختلف گردآوری ودر مجموعه واحدی چاپ گردید.

دراین مجموعه هیچ گونه ترتیبی اعم ازترتیب‌تاریخ نگارش ویا ترتیب تاریخی

۱ـ این‌مقاله‌توسط‌آقای پول‌اسپراگمن Paul Spragman بزبان انگلیسی‌ترجمه ودر مجله فلسفی پاکستان، جلد۸ شمارهٔ۳، اکتبر۱۹۷۵، ص۴۶ـ۱ تحت عنوان‌زیرچاپ‌شده‌است:

The Role of Iranians in the Development of Kalam, *Pakistan Philosophical Journal*, oct.1975, V.XIII, N.3

مطالب مربوط ویاترتیب موضوعات رعایت نگردیده تاخواننده را تفننی بوده‌باشد ونیز نگارنده مصمم بودکه فصلی تحت عنوان «توضیحات واستدراکات» براین مقالات بیفزاید ومطالبی را که درطی سال‌های دراز در بارهٔ موضوع هریك ازاین مقالات فراهم کرده و همچنین اطلاعات علمی دیگری‌که بدست آورده ونیز اشتباهاتی راکه مرتکب شده‌درآن فصل بگنجاند متاسفانه سفری‌که درپیش داشت اورا ازاین عمل باز داشت وامیدوار است که‌در چاپ دوم آن فصل‌الحاقی ضمیمهٔ‌کتاب گردد.

از میان‌کسانی‌که برخی از این مقالات را خوانده و در آثار خودبان ارجاع داده بودند استاد عالی مقام آقای پروفسور ژوزف فان‌اس استاد دانشگاه توبینگن آلمان‌هستند و بهمین مناسبت حاضر شدند مقدمه‌ای بزبان انگلیسی‌براین مجموعه بنویسند. مقدمه ایشان در حقیقت نشان دهنده دریافت وبرداشتی است‌که ازاین سلسلهٔ مقالات‌کرده‌اند و در ضمن آگاهیهای سودمند ومفیدی‌هم درهمین مقاله‌کوتاه بما می‌دهندکه معرف‌شخصیت علمی و علاقه ایشان بـه‌اندیشه وتفکر اسلامی ایرانی است واز این جهت برخود لازم می‌داند که از ایشان تشکرکند و توفیق را برایشان آرزو نماید.

وهمچنین ازدانشمند بزرگوارآقای احمد آرام‌که باعلاقه خاص علمی‌که مخصوص خود ایشان‌است مقدمهٔ‌پروفسور فان‌اس را به‌فارسی‌ترجمه‌کردند و فهمیدن آن را برای فارسی زبانان خاصه دانشجویان میسر ساختند شاکر است.

و نیز از خانم ناهید کاشانیان دانشجوی فلسفهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران‌که‌باشوق وعلاقهٔ وافرفهرست نامهای اشخاص وفرقه‌ها وکتابها وهمچنین فهرست منابع و ماخذ را استخراج ومنظم ومرتب ساختند سپاسگزاری می‌نماید.

در پایان از خوانندگان ارجمند خواستار است‌که اگر باشتباهی برخوردند از آن چشم پوشی نکنند وبااطلاع به‌نویسنده‌براو منت‌نهند تادر چاپ دوم آن اشتباه‌هااصلاح گردد.

مهدی محقق

تهران، چهاردهم مردادماه **۲۵۳۵**

۱- آقای ایرج افشار شرح حالی‌کوتاه ازآقای پروفسور فان‌اس با اشاره به‌مقام علمی ایشان درمجلهٔ‌یغما، دی‌ماه ۱۳۵۳، ص ۵۹۶ آورده‌اند.

مقدمهٔ بیست گفتار

از

پروفسور ژوزف فان‌اس

استاد دانشگاه توبینگن آلمان

ترجمه

احمد آرام

مدتی دراز مطالعات اسلامی در مغرب‌زمین بیشتر متوجه سرزمینهای نزدیك به اروپا، همچون مصر وشام و مغرب بود. و این طرز تحقیق، مخصوصاً از لحاظ شناسایی و ارزشیابی اسلام به‌عنوان یك دین نتایج نامطلوبی داشت. اکثریت منابعی که مورد تحقیق و تفحص قرارگرفته، نمایندهٔ طرز نگرش سنی واشعری بوده است؛ بدین‌ترتیب مذهب شیعه به‌عنوان یك انحراف و بد دینی، ویانهضت غیرعقلانی که مورد توجه‌اقلیتی بوده درنظر گرفته‌می‌شده‌است. فلسفهٔ‌ایرانی دورهٔ‌صفویه‌که توسط متفکران بزرگ مکتب اصفهان تکامل یافته است، عملاً ناشناخته مانده بود، درجناح غیر اشعری، مکتبهای فکری از قبیل ماتریدی‌که قرنها در ماوراءالنهر، پیش از آنکه به‌تصرف ترکان درآید، شکوفان شده بود، کاملا مورد غفلت قرار گرفته بود.[1] ایران به‌عنوان سرزمین شعر و هنر، ونه سرزمین طرز تفکرعقلی، شهرت داشت. کسانی بودندکه ایران رابه‌همین جهت دوست می‌داشتند، ولی این امربه هیچ‌وجه سبب‌آن نبودکه این سرزمین به‌صورت‌شایسته در معرض ارزیابی قرار گیرد.

هدف مقالات دکتر محقق‌که دراین مجموعه گردآمده، آن است‌که دراین‌طرزتصور

---

۱ - رك. کتاب «ماجرای اسلام»، نگاشتهٔ هوجسن (چاپ دانشگاه شیکاگو، ۱۹۷۴)، جلد اول، ص ۳۹ به بعد

M. G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*

یکجانبه اصلاحاتی صورت بگیرد. سهم ایران در پیدایش وتکامل طـرز تفکراسلامی به صورت شایسته‌تری مورد بحث قرارگرفته است. (رك. فصل اول، صفحهٔ ۳ به‌بعد). این که همهٔ آثارمتکلمان مسلمان تا نیمهٔ دوم قرن چهارم هجری، وبیشترکتابهای پس‌از این زمان، به‌زبان عربی نوشته شده، نباید این امررا از نظر دور دارد کـه جمع کثیری از نویسندگان آن آثار درمحدودهٔ امپراطوری قدیم ساسانی می‌زیسته و غالباً ازسنت عقلی آن بهره‌مند شده بوده‌اند. معتزلیان از بصره برخاستند، که شهری تأسیس شدهٔ در دوران اسلامی تـوسط اشراف عرب بود، ولی افکار ایرانی ایرانیانی‌که درآن می‌زیستند و به عنوان موالی به‌اعراب پیوسته بودند، سخت دراعراب ساکن این شهرنفوذ داشت.

کوفه‌که‌پایگاه دیگر استقرار یافتهٔ درعراق توسط خداوندگاران جدید ایـن سرزمین بود، در نتیجهٔ وجود ساکنان یمنی متمدن آن ونیزمجاورت با بادیه، رنگ عربی خود را حفظ‌کرد، درصورتی‌که بصره، از آن جهت‌که مسکن قبایـل مضری شمال جزیرةالعرب بودکه چندان تمدن پیشرفته‌ای نداشتند، وارث وابستگیهای قدیمی این ناحیه باخراسان و شبه قارهٔ هند شد. قسمتی از ثروتمندی این شهربسته به‌وضع برجستهٔ‌آن به‌عنوان یك دریا بندر برسرراه بازرگانی هند بود؛ این شهرمرکز اداری نفوذ وتسلط برخراسان‌شد.[2] عده‌ای از روشنفکران آن، خواه از متکلمان و خواه اززهاد، ریشه دراساوره داشتندکه سواره نظام دورهٔ ساسانـی بودند، و هرچند از نژاد ایرانـی[3] نبودند، سخت تحت نفوذ ایرانی قرار گرفته بودند و به‌زبان فارسی تکلم می‌کردند.[4] موسی‌بن سیار اسواری، که یکی از نخستین متکلمان بصره بود و بـا معتزله ارتباط نزدیك داشت، درمجالس درس خود قرآن را به‌فارسی وعربی ترجمه وتفسیرمی‌کرد: به‌عربی برای اعراب، و به‌فارسی برای موالی[5] ظاهراً دانستن زبان فارسی میان متکلمان رواج داشته است، چه نظام می‌توانست معنی اسامی خاص فارسی را بفهمد[6] و عمو و استادش، ابوالهذیل علاف، برای توهین و تحقیر یکی از همکارانش، ابوبکراصم، که چندان از لحاظ افکار و عقایدش با اومیانهٔ خوشی نداشت، او را به‌لقب «خربان» خوانده بود.[7]

۲- از میان منابع متعدد، مثلا، رك. به «الصلة بین التصوف والتشیع» کمال مصطفی الشیبی، (بغداد ۱۹۶۳/۱۳۸۲)، جلد اول، ۳۰۷ به‌بعد.

۳- واین‌خود یکی از دلایل‌آن است‌که اساوره، پیش از سقوط قطعی شاهنشاهی‌ساسانی، به‌اعراب پیوستند.

۴- رك. «محیط بصری وپرورش جاحظ» تألیف پلا (پاریس ۱۹۵۳)، ص۳۵ به‌بعد.

Ch. pellat, *Le Milieu basrien et la formation de Gahiz*

۵- رك. «فضل‌الاعتزال» قاضی عبدالجبار(چاپ فؤادسید، تونس ۱۹۷۴)، ص۲۷۱.

۶- رك. «حیوان» جاحظ، جلد سوم، ص۴۵۱ به‌بعد.

۷- رك. «التنبیه والرد علی‌اهل‌الاهواء والبدع» ملطی (چاپ ددرینگ S,Dedering) ص۳۱/، (چاپ محمد زاهد الکوثری)؛ ص۳۹.

مثالهای دیگری درخارج بصره نیزمی‌توان یافت. ابوموسی‌عیسی‌بن صبیح(متوفی در ۸۴۱/۲۲۶)، که افکار معتزلی را درمیان مردم بغداد تبلیغ می‌کرد، به‌لقب فارسی «مردار»[۸] خوانده می‌شد. یك قرن بعد، دانشمند خراسانی، ابوالقاسم عبدالله‌بن احمد کعبی (متوفی در۹۳۱/۳۱۹) که دربغداد نزد خیاط درس خوانده بود، همچون پادشاه بی‌تاج متکلمان شناخته می‌شد.[۹] پدرش با عبدالله‌بن طاهر ارتباط شخصی داشت، واین عبدالله فرماندار مقتدر عباسیان بودکه تقریباً بالاستقلال بر خراسان فرمان می‌راند[۱۰] ابوالقاسم در جوانی دبیر محمدبن زید علوی خداوندگار زیدی طبرستان (متوفی در ۹۰۰/۲۸۷)[۱۱] بود. بیست سال بعد به‌وزارت احمدبن سهل‌بن هشام مروزی حاکم خراسان رسیدکه‌از طرف‌نصربن احمد سامانی، که‌خود دربلخ سکونت داشت[۱۲] برخراسان حکومت می‌کرد. دراین شهرتنها معاصر ودوستش، ابوزیدبلخی (متوفی در۹۳۴/۳۲۲)[۱۳] مقامی برابر بااوداشت. هنگامی‌که‌کعبی به‌نسف رفت، بزرگان شهر با احترام مقدم او راپذیره شدند و از اوخواستند تامجلس درسی داشته باشد[۱۴]. وی یکی ازگروه اندك‌شمارنخستین معتزلیانی‌است‌که همهٔ آثار آنان از دست نرفته است: «کتاب‌الاخبار» او در نسخهٔ قابل اعتمادی در دارالکتب قاهره موجود است[۱۵] و جزئی از « مقالات الاسلامیین » او که نویسندگان کتابهای فرق متأخرتر، همچون اشعری‌وقاضی عبدالجبار وعبدالقاهر بغدادی وشهرستانی ونشوان حمیری و ابن‌ابی‌الحدید وغیره ازآن فراوان نقل‌کرده‌اند، به‌تازگی توسط فؤاد سید در تونس به‌چاپ رسیده است.[۱۶] آثار دیگر او به‌صورت منتخباتی که برای رد نوشتن برآنها فراهم آمده، به‌دست ما رسیده است. بدبختانه از«کتاب فضائل

۸- رك. گولد تسهیر در «مجلهٔ آلمانی انجمن‌شرق ۳۶۲/۱۹۱۱/۶۵
I. Goldziher in *ZDMG*

۹- «امام اهل‌الارض». رك. «کتاب التوحید» ماتریدی (چاپ فتح‌الله خلیف، بیروت ۱۹۷۰)، ص۴۹.

۱۰- رك. «تاریخ بغداد»، جلد دوازدهم، ص۳۴۰

۱۱- رك. «امام‌القاسم‌بن ابراهیم» نگارش مادلونگ (برلین ۱۹۶۵)، ص ۱۵۹.
W. Madelung, *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim*

۱۲- رك. «ارشاد الادیب» یاقوت (چاپ مرگولیوث D. S. Margoliouth)، جلد اول، ص۱۴۷

۱۳- همان منبع.

۱۴- رك. «تاریخ نسف» جعفربن محمد مستغفری منقول در «انساب» سمعانی، ۱۴۸۵ الف.

۱۵- رك. «تاریخ عربی» تألیف سزگین، جلد اول، ۶۲۳
F. Sezgin *Geschichte des arahischen Schrifttums*

۱۶- «فضل‌الاعتزال وطبقات المعتزلة» (تونس ۱۷۷۴)، ص ۶۳

خراسان» و «محاسن‌الطاهر»[17] که نمایندهٔ علاقهٔ وی به‌محیطی است که ازآنجا برخاسته است، چیزی جز قسمتهایی‌که از آن در جاهای دیگر نقل شده، وجود ندارد.

طرز نگرش «ایرانی» کعبی در تعیین وجههٔ نظر اونسبت به‌ابن‌راوندی، بزرگترین چهرهٔ مورد اختلاف درعلم‌کلام معتزلی، آشکار می‌شود، ودکتر محقق در دومقالهٔ خود موادی راکه دراین باره دردسترس‌بوده گردآورده‌است (رك. فصلهای ۱۱و۱۲، ص ۱۹۱ به‌بعد وص ۲۱۳ به‌بعد).

کعبی، برخلاف استاد بغدادیش خیاط و برخلاف سنت اعتزال بصری‌که معرف آن معاصروی جبائی وپسربانفوذش ابوهاشم بودند، به‌ابن‌راوندی به‌صورت‌کسی‌نظرنمی‌کرد که در بددینی به‌سرحد کمال رسیده وآهنگ برانداختن اسلام دارد، بلکه به‌چشم یك معتزلی همکار می‌نگریست‌که بیش ازخرده‌گیری متعارف مستحق نکوهشی نیست. وی‌در خصوص‌اعتقاد ابن راوندی به‌علیت تولدی ونیزدرخصوص مخالفت اوبا این‌نظرجاحظ‌که قرآن خالی از اضافه و نقصان است، به او تاخته[18] و به‌اصلاح بعضی اشتباهات وی در «کتاب‌الجدل» پرداخته است، ولی هرگز درصدد ردکردن نوشته‌های بددینانه‌ی وی، همچون «کتاب التاج» و «کتاب‌الزمرد» و «نعت‌الحکیم» و «کتاب‌الدامغ»، که معتزلیان عراق تمام توجه خود را به‌آنها معطوف می‌داشتند، برنیامده بوده است. می‌توان چنان تصورکردکه کعبی به‌آن‌کتابها به‌همان منظورکه توسط ابن راوندی نوشته شده بودنگاه می‌کرده است، وآنها را تمرینهای جدلی دربارهٔ موضوعی مورد شك می‌دانسته است‌که چون‌جوان هوسباز متکلم ماوراءالنهری هنگام درآمدن به‌بغداد، چنانکه اشتیاق داشت خوشامد گویی‌ندید، برای‌متزلزل‌ساختن حس‌اعتماد به‌نفس متکلمان عراقی‌به‌تألیف‌آنها پرداخت. باچنین نظری، کعبی‌پیش‌ازشریف مرتضی درکتابش «الشافی‌فی‌الامامة»، قضاوتی همچون قضاوت وی را دراین باره‌ترجیح نهاده بود (درکتاب حاضر به‌صفحهٔ ۷۰ به بعد رجوع شود).

حتی‌می‌توان این سؤال‌را مطرح کرد که: آیا برداشت مخالفان عراقی بریك سوء فهم عمدی متکی‌نبوده است؟ این‌گمان باطرز برخوردی تأیید می‌شودکه ماتریدی، متکلم دیگر ایرانی، که‌کمتر ازیك نسل ازکعبی جوانتر بود، نسبت به‌او رواداشت. ماتریدی درسمرقند می‌زیست، و چنانکه به‌خوبی دانسته است، در محفل حنفیان ماوراءالنهرکه خود به‌آن تعلق داشت پرورش یافت؛ در اینجا عکس‌العمل نسبت به‌طرز تفکر معتزلی

۱۷- رك. «کشف الظنون» حاجی خلیفه (استانبول ۱۹۷۱)، ص ۱۶۰۸، و «فهرست» ابن‌الندیم (در: «بعضی از متنهای تاکنون چاپ نشده...) به‌اهتمام فوك در «اهدانامهٔ محمد شفیع، لاهور ۱۹۵۶)، ص ۷۲

J. Fuek in *Mohammad Shafi Presentation Volume*

۱۸- رك. به نقلهایی‌در «تشبیت دلائل النبوة» قاضی عبدالجبار (چاپ عبدالکریم‌عثمان، بیروت، بدون تاریخ) ص ۶۲ و ۵۴۸

همان گونه بود که اشعری نسبت به معتزلیان عراق داشت. حتی به‌صورتی صریحتر از کعبی، و به‌صورتی مثبت از ابن راوندی همچون کسی نقل کرد که ابوعیسی وراق، یکی دیگر از آن گروه بددینان مشهور را که بدون دلیل کافی مورد لعنت اهل تسنن متأخرتر قرار گرفته، رد کرده است.

معتزلهٔ عراق میان ابن‌راوندی و ابوعیسی وراق به چندان تفاوتی قائل نبودند، وبدتر از آن اینکه، برخلاف آنچه اکنون برما مکشوف است، میان مناظرات وراق و رد پای ابن راوندی فرق نمی گذاشتند. براهینی که از «کتاب التوحید» ماتریدی به‌دست می‌آید، کاملا برما ناآشنا نیست، چه از آنها، لااقل ازطریق قطعاتی که ابن راوندی در «کتاب الزمرد» خود نقل کرده، ودر رساله‌ای ازداعی اسماعیلی المؤید فی الدین (متوفی در ۴۷۰/۱۰۷۸) برجای مانده، وپاول کراوس آن‌را درمقاله‌ای عالمانه در «مجله مطالعات شرقی» ۱۴/۱۹۳۴ منتشر کرده‌است، آگاهی داریم. ولی آنچه درآنجا به صورت افکار بددینانهٔ ابن راوندی معرفی شده، از برکت نظایر آنها که در مأتریدی نقل شده، معلوم می‌شود که ساخته وپرداختهٔ ابوعیسی وراق بوده است. به نظر نمی‌رسد که مؤید متن اصلی را دیده باشد، بلکه اطلاع وی از طریق رویه‌ای بوده است که درآن گزارش ابن راوندی از براهین ابوعیسی به‌عنوان نظرخود وی تلقی شده، وآشکارا ازآوردن ضدبرهانهای وی خودداری شده است. این امر لااقل توضیحی ممکن ـ وشاید بسیار محتمل ـ از معمای ابن راوندی است. «کتاب التوحید» ماتریدی آشکارا نشان می‌دهد که ابن راوندی نمی‌خواسته است خود را به‌جای ابوعیسی بگذارد؛ حتی دریك جا (ص۱۹۷؛ درکتاب حاضر رك. ص۲۱۷) وی را مانوی خوانده است. ولی البته نباید این اتهام را چندان جدی بگیریم؛ این نیز سخنی جدلی بوده است، نه اینکه باآن بیان وصفی شده باشد. ابوعیسی ازمذهب مانوی اطلاع کامل داشت، وبیشترآنچه نویسندگان فرق دربارهٔ این مذهب نوشته‌اند، مأخوذ ازگزارشهای اواست[۱۹]. ولی این بدان معنی نیست که وی مانوی بوده است؛ تنها این امر رانشان می‌دهد که به‌آسانی می‌شده است وی را به‌اندیشه‌های مانویان منسوب کنند.

علاوه براین، این هردو متفکر از آن جهت سوءظن همکاران عراقی خود را بر انگیختند که تمایلات شیعی داشتند. دراین مورد نیز باید باپژوهش بیشتر وضع روشن‌ترشود. معتزله همیشه ضد شیعی نبودند، واندکی پس از آن گروه کثیری از هوا خواهان بغدادی نهضت معتزلی از میان متکلمان امامیه برخاستند.[۲۰] شاید پس ازپایان یافتن «محنه»، با

۱۹ـ رك. «تطبیق مانویت براسلام (ابوعیسی الوراق)» در «مجلهٔ آلمانی انجمن شرق» ۱۰۹/۱۹۵۹/۸۲ به‌بعد، نوشتهٔ کولپه.

C. Colpe, *Anpassung des Manichaismus an den Islam (Abu 'Isa al-Warraq)* in:ZDMG

۲۰ـ رك. «کلام امامی و معتزلی» نوشته مادلونگ درکتاب «شیعهٔ امامیه» (پاریس ۱۹۷۰)، ص۱۳ به‌بعد.

W. Madelung, *Shi'isme Imamite*

تدابیر ضد شیعی متوکل عباسی، دیگر معتزلیان نمی‌خواستند باداشتن ارتباط باشیعه‌خود را به‌خطر بیندازند، وابن راوندی‌که از سرزمینی دیگر آمده بود به‌چنین احتیاط‌کاریها در آنجا ضرورتی نداشت، به‌این وضع اعتراض می‌کرد. آیا چنان نبوده است که وی از گونه‌ای ازمذهب تشیع پیروی می‌کرده که خصوصیات آن مورد اعتراض عراقیان‌بوده است؟ خیاط به‌این مطالب اشاره‌کرده است‌که ابن راوندی به‌گروهی پیوسته بودکه‌منکر مالکیت وتجارت‌بودند[21]، وآنان زهادی‌بودندکه روابط معتزلی خودرا به‌مرداروجعفربن حرب قصبی باز می‌گرداندند. ظاهرا ابن راوندی چیزهایی ازآنان فراگرفته بود، ولی بعدها از آنان وهمچنین از محافل دیگر بغداد برید.[22] آنان آشکارا همان کسانند که در منابع دیگر زیر عنوان «صوفیة‌المعتزلة»[23]ذکر شده‌اند، ودر بارهٔ نبوت اعتقادات خاصی داشتند که مورد حملهٔ قاضی عبدالجبار در کتابش «تثبیت دلائل‌النبوة» قرار گرفته بوده است.[24] قاضی چنان دوست داشته‌است‌که ابن‌راوندی وابوعیسی وراق را، همراه با دوتن ازاشخاص مورد اختلاف وابسته به‌این گروه، یعنی ابوحفص حداد[25] وابوسعید حصری[26] درکنار یکدیگر ذکرکند. ولی این کتاب بیطرفانه نوشته‌نشده، و جزئیات چندان مشوش است‌که برای‌ما چیزی جزحدس باقی نمی‌ماند.

* * *

مذهب شیعه در ایران همیشه منحصر به‌شیعهٔ امامیه نبوده است. در دیلم و طبرستان امیرنشینهای زیدی وجود داشت‌که اکنون در نتیجهٔ تحقیقات مهم مادلونگ دربارهٔ آنها اطلاعات بیشتری در اختیار داریم.[27] علاوه براین، اسماعیلیان نیز بودند که در فصل

۲۱- این معنی‌با اصطلاح «تحریم المکاسب» بیان‌شده بوده‌است؛ رك.«کتاب‌الانتصار» خیاط (چاپ آلبرت نادر، بیروت ۱۹۵۷)، ص ۷۷.

۲۲- همان منبع، ص ۷۲.

۲۳- رك. «اصول النحل» ناشی اکبر (چاپ فان‌اس در «فرق نویسی قدیم معتزله»، بیروت ۱۹۷۱) ، § ۸۲

J. van Ess in, *Fruhe mu'toazilitische Haresiographie*

۲۴- رك. ص ۱۲۸، ۱۲۹، ۲۳۲، ۳۷۱، ۳۷۴، و غیره

۲۵- نام وی عمربن زیاد بود (رك «فهرست» ۲۳۲)؛ بنابراین وی با صوفی معروف نیشابوری، ابوحض حداد، یکی نیست که نامش عمربن سلم یا عمربن سلمه بوده است (رك. «طبقات‌الصوفیه» سلمی (چاپ نورالدین شریبة، قاهره ۱۹۵۳/۱۳۷۲، ص ۱۱۵). خیاط ازوی به‌عنوان استادابن راوندی یادکرده است (رك«انتصار»، ص۷۳

۲۶- حسن‌بن علی‌بصری (رك. «تثبیت»، ۲۳۲)، ابن‌الندیم وی را صوفی معتزلی هوا خواه علویان توصیف‌کرده، ونسبت او را حضری نوشته است («فهرست» چاپ فوك، ۷۱).

۲۷- «امام قاسم‌بن ابراهیم و اصول و عقاید زیدیه» (برلین ۱۹۶۵)، مخصوصاً صفحهٔ ۱۳۵

Der Imam al - Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen

سیزدهم کتاب دکتر محقق (ص (۲۳۱ به‌بعد) به‌تفصیل ازآنان سخن گفتهٔ شده است. مدت درازی، به‌علت فقدان منابع اصلی، پژوهش دربارهٔ اسماعیلیه باموانعی روبه‌رو بود. پس از جنگ جهانی دوم عدهٔ زیادی متون دردسترس دانشمندان قرارگرفت، و این در نتیجهٔ چاپ شدن متنهایی توسط کامل حسین (مخصوصاً درسلسلةمخطوطات‌الفاطميين، قاهره)و حسین‌حمدانی وعارف‌تامر ومصطفی غالب وآصف فیضی وهانری‌کوربن و دیگران بوده است. سهم فلسفهٔ ایران درطرز تفکرفاطمیان بهتر شناخته شد. درایران بودکه‌اسماعیلیان اندیشه‌های نوافلاطونی‌را فراگرفتند، وبا این‌کار نظام‌مذهبی خودرا به‌قالبی تازه‌ریختند. ابوعبدالله نسفی، که ظاهراً نخستین‌کسی بوده‌که دراین راه‌گام نهاده‌است؛ ازهمان‌شهری بودکه‌کعبی، یك نسل پیش از وی، درآن مجلس درس وخطابهٔ عمومی‌داشت؛ باوی‌به‌سال ۹۴۲/۳۳۱ درترکستان به‌قتل رسید. بدین ترتیب او معاصری از فارابی می‌شود که از مشرب فلسفی مشابهی پیروی می‌کرد، و زادگاه خود فاراب را درآسیای مرکزی ترك گفت وبه‌بغداد[۲۸] وسپس به‌حلب ودمشق رفت. «کتاب‌المحصول» نسفی، که قدیمترین سند ازطرز تفکر نوافلاطونی درچارچوب اسماعیلی است، به‌شکل کامل موجود نیست، ولی فقرات متعددی از آن درنوشته‌های اسماعیلی متأخرتر موجود است. اینها به‌زودی توسط اسماعیل پوناوالا از دانشگاه‌کالیفرنیا، لوس آنجلس، منتشر خواهد شد. گذشته‌از نسفی، چندین شخصیت دیگر دارای همین زمینهٔ فکری، باتحقیقات جدید درروشنی‌بیشتر قرار گرفته‌اند. اکنون اطلاعات ما دربارهٔ ابوحاتم رازی (متوفی در ۹۳۳/۳۲۲)[۲۹] و ابویعقوب سجستانی (متوفی پس از ۹۷۱/۳۶۱)[۳۰] که هردو شاید تکامل طرز فکری بودندکه بانسفی آغاز شده بود و هریك به‌صورتی به‌اهمیت او اعتراف کرده‌اند، بسیار بیشتر شده است. حمیدالدین‌کرمانی (متوفی پس‌از ۱۰۲۱/۴۱۱)، که نظام نسفی راتغییر

۲۸- چون منابع دربارهٔ حیات فارابی بسیارانداك است، به‌حدس می‌توانیم چنان‌فرض کنیم که‌فارابی درسنی زادگاه خود را ترك‌گفته بودکه از سنت‌کلامی - فلسفی آنجا متأثر شدهٔ بود. رك. «احوال و افکار فارابی» (ترجمهٔ رضا داوری)، نوشتهٔ والزر (R. Walzer) ، در «مجموعهٔ بحث تحقیقی در باره ابونصر فارابی» (تهران ۱۹۷۵)؛ نیز «الفارابی عربی الموطن والثقافة» از ناجی معروف (بغداد ۱۹۷۵)، و دیگر نشریات مهرجان الفارابی در بغداد.

۲۹- رك. «تاریخ‌عربی» سزگین، جلد اول، ص۵۷۳

۳۰- رك. همان منبع، ص۵۷۴. دوکتاب مهم وی به‌تازگی انتشار یافته است: «کتاب الينابيع» (چاپ هانری کوربن در «سه رساله اسماعیلی»)، تهران۱۹۶۱، *Trilogie Ismaelienne* و چاپ مصطفی غالب، بیروت ۱۹۶۵) و «کتاب اثبات النبوة» (چاپ عارف‌تامر، بیروت ۱۹۶۶)، این هردوکتاب به‌صورت وسیع توسط ناصرخسرو در «وجه دین» اومورد استفاده قرارگرفته بوده است.

داد، و به‌جای ثنویت عقل و نفس که معرف جهانشناسی نسفی بود، اندیشهٔ صدور عقلهای دهگانه را قرارداد، شایستهٔ آن است که در رسالهٔ خاصی مورد بحث قرار گیرد. هنگامی که وی به‌عنوان حجة‌العراقین یعنی داعی عراق عرب و عراق عجم در ۴۰۵ به‌قاهره آمد، باتوقعات مسیحایی روبه‌روشد که رفتار عجیب وغریب الحاکم خلیفه (۹۹۶/۳۸۶ ۱۰۲۰/۴۱۱)[۳۱] آنها را برانگیخته بود، وچند سال بعد ناچارشد دربرابر تحقیقات پریشان حسن بن حیدره، ملقب به اخرم که از فرغانه برخاسته بود، در برابر الوهیت حاکم، قیام کند.[۳۲] قطعاً تصادفی نیست که همه آن کسان که مسئول انفجار ناگهانی این قدرت اساسی مکنون در مذهب اسماعیلی بودند، وچیزی را بنانهادندکه بعدها دین تازهٔ طایفهٔ دروز شد، منشأ ایرانی داشته‌اند، که علاوه براخرم، از آن جمله‌اند: محمدبن اسماعیل درزی که درزیان از وی نام گرفته‌اند و بخارایی بود، و نسبت او چیزی جزهمان کلمهٔ فارسی درزی به‌معنی خیاط نیست که مصریان آن را نا درست شنیده بودند؛ و دیگر حمزة‌بن علی که مؤسس واقعی نهضت بود ودر زوزن حرفهٔ نمدمالی داشت[۳۳]. کمترین شکی نیست که، درآن‌حال که قبایل بربرمغرب وسیلهٔ دست یافتن فاطمیان به‌قدرت بودند، ایرانیان طرز فکر و اندیشه‌ورزی (ایدئولوژی) این امپراطوری را طرح‌ریزی می‌کردند

یك نسل بعد، درزمان المستنصر (۱۰۳۵/۴۲۷ - ۱۰۹۴/۴۸۷)، داعی المؤید فی‌الدین که حدود ۱۰۰۰/۳۹۰ درشیراز به‌دنیاآمده وپدرش، موسی‌بن داود داعی‌الدعاة فارس بود، برصحنهٔ عقلی فاطمیان حکومت می‌کرد.[۳۴] چنان به‌نظر می‌رسد که انگیزندهٔ فتنهٔ بساسیری سردار ترك در عراق، برضد طغرل بیك سلجوقی که می‌خواست جای خالی آن بویه را در عراق پرکند، همین مؤید فی‌الدین بوده است؛ پولی راکه مستنصر برای بساسیری فرستاده بود ونیز حکم انتصاب بساسیری را وی باخود آورد وبه‌او رسانید.[۳۵] «مجالس» معرف اوکه شماره‌آنها ۸۰۰ وبزرگترین مواعظ اسماعیلی موجوداست، اکنون دردوچاپ جداگانه‌دردست‌انتشاراست[۳۶]معاصروی، ناصرخسرو (متوفی در۱۰۰۴/۳۹۴)،

۳۱- رك. کتابش «رسالة مباسم البشارات» چاپ محمدکامل حسن درکتاب «طائفة الدروز»(قاهره ۱۹۶۲)، ص ۵۵، وچاپ مصطفی غالب درکتابش «الحرکات الباطنیة‌فی الاسلام» (بیروت، بی‌تاریخ)، ص ۲۰۵.

۳۲- رك. «رسالة الواعظة» کرمانی، چاپ محمدکامل حسین در «مجلة کلیة‌الاداب»، قاهره ۱۹۵۲/۱۵.

۳۳ رك.، فعلا، به‌مقالهٔ برایر در «مجلهٔ اسلام» ۶۶/۱۹۷۵/۵۲
D. Bryer, in Der Islam

۳۴- رك. به‌ترجمهٔ احوال وی به‌قلم خوش، «سیرة‌المؤیدفی‌الدین داعی‌الدعاة»، چاپ کامل حسین، قاهره ۱۹۴۹

۳۵- رك. همان منبع، ۱۶ و۲۲ نیز در فهرست همین‌کتاب ذیل نام بساسیری.

۳۶- چاپ مصطفی غالب (جلد اول، بیروت ۱۹۷۵) و چاپ حاتم حمیدالدین (جلد اول، بمبئی ۱۹۷۵، تنها به‌صورب چند نسخهٔ مقدماتی).

که مدت درازی در بلخ می‌زیست، به‌مصر سفر کرد و، میان سالهای ۱۰۴۵/۴۳۷ و ۴۴۴/ ۱۰۵۲، به‌دیدار «امام» خود المستنصر شتافت. دیوان بزرگی که‌ازوی برجای مانده، به عنوان منبع اطلاعی دربارهٔ مذهب اسماعیلی وعلم کلام این مذهب در فصل چهاردهم (ص۲۷۹ به‌بعد) موردبحث قرار گرفته‌است. همان‌گونه‌که حمیدالدین کرمانی حجة‌العراقین بود؛ ناصر خسرونیز حجت خراسان بود (ص۲۹۲)؛ این عنوان منزلت بزرگ اورا در سلسلهٔ مراتب داعیان اسلامی نشان می‌دهد. بنابر این وی حق داشته است که از جنبهٔ روحانی خود را «علوی» بخواند؛ وظاهراً ایوانوف‌که اورا سیدی ازاخلاف حضرت علی فرض کرده، براشتباه بوده است (فصل۱۹، ص۳۵۹).

وی از وضع دینی درمصر- وشاید دربغداد- کاملا آگاهی داشت. مثلا، در دیوان خود به‌این مطلب اشاره‌کرده است که جهودان خیبر، یا به‌صورت درست‌تر اخلاف آنان، به‌سندی تمسك جستندکه آنان را از پرداخت جزیه معاف کرده بود (رك.ص۲۸۰). این یك مطلب جزئی بااهمیتی است‌که در منابع دیگر نیز به‌آن اشاره شده است. البته‌فقهای مسلمان‌ازاین مطلب آگاهی داشتندکه‌فرمان خدا برای گرفتن جزیه‌ازاهل‌کتاب‌که درسورهٔ «توبه» آیهٔ ۲۹ آمده، درسال ۹از هجرت، یعنی پس‌از فتح خیبر وبستن پیمان بامردم‌آن در سال ۷هجری،۳۷ به‌پیغمبر (ص) وحی شده بوده است. ظاهراً جهودان ازاینجا چنین استنتاج کرده بودندکه ساکنان خیبر نسبت به‌دیگر همدینان ایشان در جامعهٔ اسلامی‌بایداز مزایای خاص بهره‌مند باشند. وبه‌همین دلیل بودکه حاکم خلیفهٔ فاطمی صریحاً آنان‌را از زجرو آزارهایی‌که می‌داد معاف‌کرده بود۳۸. درکتابدان کتابهای مندرس کنیسهٔ قاهره که تاریخ اغلب نسخه‌های‌آن به‌حدود عصر حاکم می‌رسد، سندی یهودی به‌انشای عربی وخط عبری موجود است‌که، چنانکه ادعا می‌شود، توسط حضرت علی (ع) نوشته شده

۳۷- رك. «احکام اهل‌الذمة» ابن قیم‌الجوزیة (چاپ صبحی صالح، دمشق ۱۳۸۱/ ۱۹۶۱)، جلد اول، ص ۶.

۳۸- رك. «وقایعنامهٔ» (*Chronicon*) یحیی‌بن سعید انطاکی (چاپ لوئیس شیخو)در «مجموعهٔ نوشته‌های مسیحیان شرقی، قسمت‌عربی» جلد سوم، ۷؛ پاریس ۱۹۰۹، ص ۱۸۷،

L. Cheikho e.a. in: *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Script Ar.*

که در آن به‌اخلاف جهودان خیبر به‌صورت جمع «الخیبریة» اشاره شده است (رك. «ذیل قوامیس عرب» دوزی، جلد اول، ۴۱۵).

Dozy, *Supplement aux dictionnaires arabes*

همین صورت را شاید بتوان در «اتعاظ الحنفاء»مقریزی، جلد دوم (چاپ محمد حلمی محمد احمد، قاهره ۱۳۹۰/۱۹۷۱)، ص ۹۳ نیزخواند.

وسلمان فارسی و عماربن یاسر و دیگران به‌عنوان گواه آن را امضـا کرده‌اند.[۳۹] اندکی پس از آن جهودان بغداد سند مشابهی ساختندکه‌تنها تفاوت آن‌بانسخهٔ قاهره دراین بود که به‌جای گواهان شیعه گواهان سنی، واز جملـه معاویه، آن‌را امضاکرده بودند. همین تفصیل اخیر بود که خطیب بغدادی (متوفی در۴۶۳/۱۰۷۱) را برآن داشت که‌این سند ساختگی را رسواکند، چه در تاریخ ادعائی سند،هنوز معاویه به‌اسلام نگرویده بود.[۴۰]

مقارنات این حادثه نشان می‌دهدکه درزمان خلافت قائم (۴۲۲/ ۱۰۳۱- ۴۶۷- ۱۰۷۵)، و در وزارت ابن مسلمه (میان ۴۳۷/۱۰۴۵ و۴۵۰/۱۰۵۸)، یعنی در زمان حیات ناصر خسرو اتفاق افتاده بوده است. این یکی‌از جاهایی است‌که دیوان اوحوادث جاری را منعکس می‌کند، وباید به‌خاطر داشت‌که توجه به‌این اشعار در هر کوششی که بـرای بازسازی تاریخ اسماعیلیه صورت بگیرد، کمـال ضرورت را دارد. متأسفانه هنوز تاریخ خوب وباب‌روزی از اسماعیلیـان دراختیار نداریم ؛ در حال حاضر باید این تاریخ را ازبه‌هم پیوستن‌تحقیقات‌تفصیلی معدودی‌کسان، همچون مادلونگ[۴۱] یااسترن[۴۲]متوفی به‌دست بیاوریم. هنوز باید منتظر مطالب شگفت‌انگیز تازه باشیم. مثلا، چه‌کس انتظار آن داشت‌که‌شهرستانی که درنظر همهٔ ما به‌عنوان نویسندهٔ باهوش- ونه روی هم رفته قابل اعتماد ـ احوال‌فرق اسلامی ومؤلف خلاصه‌ای از علم کلام اشعری معرفی‌شده[۴۳]،

۳۹- رك. مقالهٔ هیرشفلد در «مجلهٔ سه ماهانهٔ یهودی» ۱۵/۱۹۰۳/۱۶۷

H. Hirschfeld in: Jewish Quarterly Review

ومقالهٔ اشپرن‌بر درمجلهٔ تحقیقات سمینار زبانهای شرقی۱۹/۱۹۱۶/۴۵.

J. Sperber in MSOS.

نیز «مجموعة‌الوثائق السیاسیة» محمد حمیدالله (قاهره ۱۳۷۷)، ص۵۹.

۴۰- رك. ارشاد الاریب» یاقوت، جلد اول، ص ۲۴۷.

۴۱- رك. مقالهٔ وی زیر عنوان «فاطمیان و قـرامطهٔ بحرین» در مجلهٔ «اسلام» ۳۴/ ۳۴/۱۰۵۹

W. Madelung: *Fatmiden und Bahrainqarmeten*, in: Der Islam

و مقالهٔ دیگرش «مسئله امامت در معارف اسماعیلی نخستین» مندرج در «اسلام» ۳۷/ ۴۳/۱۹۶۱

Das lmamat in der Fruhen ismailitischen Lehre.

ونیزتحقیق عالی وی مندرج در چاپ دوم«دائرة‌المعارف‌اسلام» زیرعنوانهای«اسماعیلیه» و «قرامطه».

۴۲- رك. به‌کتابنامـهٔ او در «مجلهٔ تحقیقات سامـی» (Jsst) ۱۵/۱۹۷۰/۲۲۶. مجموعه‌ای از مقالات چاپ ناشدهٔ استرن دربیت‌المقدس انتشار خواهد یافت (۱۹۷۶).

۴۳- رك. به «ملل و نحل»وی (بهترین چاپ‌توسط محمد فتح‌الله بدران، ۲جلد، قاهره ۱۳۷۱/۱۹۵۱- ۱۳۷۵/۱۹۵۵)، و نیزکتاب دیگرش، «نهایة الاقدام فی‌علم‌الکلام» (چاپ گیوم A. Guillaume، آکسفورد ۱۹۳۱).

علاوه براینها تفسیری باتمایلات اسماعیلی غیر قابل تشکیک نوشته باشد.۴۴

***

دراین امرنمی‌توان شك‌کردکه تمدن‌ایران در قرون وسطی همان اندازه خصوصیت فردی خود را داشت‌که درزمان حاضر دارد. ولی، بیش ازامروز، جزئی ازجهان اسلامی تقسیم ناشده با مرزهای سیاسی وزبانی بودکه درآن هنوزکمال مطلوب خلوص ملی اثر خودرا برزندگی عقلی برجای نگذاشته بود. بنابراین، سهم ایرانی را درفرهنگ اسلامی به‌آسانی نمی‌توان معین‌کرد۴۵. دریك چیز شك نیست: درعلم‌کلام وفلسفه، ونیز در فقه وعلوم، فکر اسلامی به‌وسیلهٔ زبان عربی بیان می‌شد؛ به‌همین جهت اکثریت‌کتابهایی‌که دراین زمینه‌ها در ایران نوشته‌شده ازلحاظ ظاهر تفاوتی با آثار تألیف شدهٔ در عراق و شام ومصر یا مغرب ندارد. هنوز هم این مطلب صحت دارد، ولی استثناهای آن از آنچه اسلام‌شناسان اروپایی تصور می‌کنند بیشتر است۴۶. طرز تفکر ایرانی در علم کلام به لباس زبان فارسی بیشتردرشعرجلوه‌گرشده‌است، وحتی‌آنجاهائی نیزکه اندیشه‌ها، همچون در متنهای صوفیانه، به‌صورت نثرفارسی بیان شد، روح شاعرانه‌ای‌که درآن به‌کار رفته، بروضوح صلب روش عربی ومصطلحات غلبه دارد۴۷.

ناصرخسرو خود مثالی دراین زمینه است، وسعدی‌که درفصل دوم (ص۲۵به‌بعد) توسط دکتر محقق مورد بحث قراگرفته، نمونهٔ دیگری است. اشاره‌های وی به‌ارادهٔ قهار وتقدیر الاهی در بارهٔ هرچه برروی زمین اتفاق می‌افتد، جزئی از سنتی طولانی است‌که بازشناختن عناصر ایرانی وعربی آن از یکدیگر آسان نیست. اعتقاد به‌سرنوشت وتقدیر جزئی از مفهوم ایرانی قدیمی خدای متعال بود، چه به‌اعتقاد ایرانیان باستانی، خدای آسمان از طریق دوران ناگزیری وتغییر ناپذیر گنبد فلکی (گردش آسمان یا چرخ

۴۴- رك. به‌ملاحظات محمد رضا جلالی نائینی درمقدمهٔ وی برچاپی‌که از ترجمهٔفارسی ملل ونحل توسطافضل‌الدین ترکهٔ اصفهانی نوشته است (چاپ دوم، تهران ۱۳۳۵/۱۹۵۷)، ص ۱۳. شهرستانی عنوان داعی‌الدعاة داشته است.

۴۵- رك.، مثلا، به‌عنوان نوعی از تضاد، به‌اندیشه‌هایی که توسط ناجی معروف در کتابش «عروبة العلماءالمنسوبین‌الی‌البلدان‌العجمیة فی‌المشرق الاسلامی»، جلد اول (بغداد ۱۹۷۴).

۴۶- رك. «مقام آثار فلسفی ایران در سنت فلسفهٔ اسلام» نوشتهٔ سید حسین‌نصر، در «مقالاتی در فلسفه و علم اسلامی»، تدوین حورانی (البنی ۱۹۷۵)، ص ۶۷ به‌بعد.

G. Hourani, *Essays on Islamic Philosophy and Science*

۴۷- رك. اشارات متناسبی درمورد عین‌القضاة همدانی توسط لندولت در: «تمدن و فرهنگ ایرانی» تدوین ادامز (مونرآل ۱۹۷۲)، ص ۲۹.

H. Landolt in: *Iranian Civilization and Culture* ed. Ch. J. Adams

فلك شعر فارسی)۴۸ متجلی می‌شود. فردوسی این اندیشه را در شاهنامه گرفته و برای آن درایران مسلمان وزن خاص قائل شده است۴۹. ولی اندیشه‌های مشابهی دراشعار دوران جاهلیت عربی نیز دیده می‌شود۵۰. بعید نیست که مفهوم «جاهلی» دهر، یعنی سرنوشت درچهرهٔ زمان، منعکس‌کنندهٔ زروان ایرانی بوده باشد، که مفهوم مرکزی دین زروانی و مدت چندین قرن رقیب جدی ثنوی‌گری زردشتی بوده است۵۱. و در خود اسلام مسئله تقدیر ومسئولیت آدمی در برابر گناهانش، چنانکه دکترمحقق به‌حق بیان‌کرده است (ص ۴۹ به‌بعد)، از نخستین موضوعات موردبحث درعلم‌کلام بوده است. کهنترین متن کلامی موجود- اگر مجاز باشیم که صحت آن‌را بپذیریم- دراین باره بحث می‌کند، و آن کتابی است که یکی از نواده‌های حضرت علی (ع)، به‌نام حسن‌بن محمدبن الحنفیه، در زمان خلافت عبدالملك، اندکی پس ازسال ۷۵ هجری در رد قدریه نوشته است۵۲.

اصالت ایران در فلسفه به‌صورتی آشکارتر در دوران صفویه و در مکتب اصفهان نمایان شد؛ واطلاع ما براین واقعیت نتیجهٔ تلاشهای فراوان هانری‌کوربن بوده است- بنا براین ملاصدرا (متوفی در ۱۰۵۰/۱۶۴۰)، برجسته‌ترین چهره در این زمینه، دراین کتاب موردغفلت قرارنگرفته‌است۵۳. مقدمه و فصل اول کتاب «مفاتیح‌الغیب» ملاصدرا،

۴۸- رك. «اعتقاد به‌خدای متعال در ایران باستانی» نوشتهٔ ویدنگرن (اوپسالا ۱۹۳۸).

G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*

۴۹- رك. «اعتقاد به‌تقدیر درحماسهٔ ایرانی» نوشتهٔ رینگرن (اوپسالا ۱۹۵۲).

H. Ringgren, *Fatalism in Persian Epics*

۵۰- رك. «مطالعاتی در اعتقاد به‌تقدیر عربی» نوشتهٔ رینگرن (اوپسالا۱۹۵۵).

H. Ringgern; *Studies in Arabian Fatalism*

۵۱- رك.، از جملهٔ نشریات دیگر موجود، به‌کتاب زینر به‌نام «زروان. یك معمای زردشتی» (آکسفورد ۱۹۵۵).

R. C. Zaehner, *Zurvan A Zoroastrian Dilemma*

۵۲- متن این کتاب، که به‌صورت نقلهایی در یك ردیهٔ متأخرتر آمده، توسط محمد عمارة درکتاب «رسائل العدل والتوحید» او(قاهره، دارالهلال ۱۹۷۱)، جلد دوم، ص۱۱۸ به‌بعد آمده‌است، متن جداگانه آن باترجمهٔ آلمانی توسط من در ۱۹۷۲ آماده شده وبنا است دربیروت به‌چاپ برسد.

۵۳- در اینجا باید توجه خواننده را به‌این امر جلب کنم که قدردانی فراوان ما نسبت به‌فلسفهٔ ملا صدرا، در دوکتاب از ماکس هورتن سابقه داشته است: یکی «شواهد الربوبیهٔ شیرازی» (بن۱۹۱۲)، و دیگری «نظام فلسفی شیرازی» (بن ۱۹۱۳).

Max Horten, *Die Gottesbeweise des Schirazi*
and *Das philosophische System von Schirazi*

به‌صورت ترجمهٔ فارسی از مترجمی ناشناخته درکتاب حاضرآمده است (فصل۸؛ ص۱۳۷ به‌بعد) ؛ محتویات بازماندهٔ این اثرتصرفی نسبةً غامض که نسخه‌ای به‌چاپ سنگی‌قدیمی تهران از آن در دست است۵۴، با مروری برسرفصلهای آن به‌خواننده معرفی شده است (ص ۱۵۰ به‌بعد).

ولی بایدگفت‌که مکتب اصفهان‌ازهیچ برنخاسته بود مقداری‌ازحکمت«مینروا» را عرضه‌کرده، ولی ازسر«زئوس» نجوشیده است. گذشتهٔ درازوقابل ستایشی داشته است. افکار فارابی به‌صورتی شگفت‌انگیز در تحقیقات این متفکران زنده مانده بود. و به‌همین دلیل است‌که نسخه‌های آثار فارابی به‌مقدار زیاد به‌صورتی بسیار خوب مخصوصاً در کتابخانه‌های ایران باقی مانده است. میرداماد وملاصدرا از نوبه‌اندیشه‌های فارابی ـ و نیز ابن‌سینا ـ توجه‌کردند، وبه‌همان صورت‌کـه خود فارابی به فضل مکتب اسکندرانی اعتراف کرده بود، اینان نیز به‌فصل و تقدم فارابی معترف بودند (رك. فصل ۱۷؛ ص ۳۳۵ به‌بعد)۵۵. حلقه‌های مفقود این زنجیر دراز سنت فلسفی آهسته آهسته از فراموشی بیرون می‌آید: محسن مهدی به‌تازگی متنی اساسی از فارابی را منتشرکرده است که در آن فارابی معلم‌ثانی از ارسطوی محبوب خود معلم اول همهٔ فیلسوفان اسلامی،دربرابر براهین جدلی یحیی نحوی دفاع می‌کندکه، به‌عنوان یکـی از اعضای مکتب اسکندریـه در روزگار پرآشوب یوستینیانوس، مبلـغ چشم انداز تازه‌ای از ارسطو بودکه بیشتر با محیط و اعتقادات مسیحی خود او بستگی داشت.۵۶ اصلاحات او را متکلمان مسلمان با

۵۴ـ رك. ترجمهٔ فرانسهٔ «مفاتیح‌الغیب» زیرعنوان

Le Livre des penetrations metaphysiques

(تهران / پاریس ۱۹۵۴)،ص ۳۵، شمارهٔ ۲۱.

۵۵ـ همان‌گونه که دانسته است، آنچه به‌فارابـی مربوط می‌شود، نخستین‌بار دررسالهٔ مفردمایرهوف به‌نام «از اسکندریه تا بغداد» (صورت مجلس آکادمی پروسی معرفت، بخش فلسفه وتاریخ، شمارهٔ ۲۳، سال ۱۹۳۰) آمده

Max Meyerhof in, *Von Alexandrien nach Bagdad* (Sitzungsberichte Preuss. Akad. der Wiss. و phil. - Hist. Kl. 23, 1930)

و پس ازآن ریچارد والزر(R. Walzer) درنشریاث متعدد آن راگسترده‌ترکرده است.

۵۶ـ رك. متن چاپ‌شده‌در «تحقیقات قرون وسطایی و شرقی به افتخار عزیز عطیه» (لیدن ۱۹۷۲)، ص ۲۷۱ به‌بعد

Medieval and middle Eastern Studies in Honor of Aziz S. Atiya

و بالاتر از همه شرح وترجمهٔ آن در «مجلهٔ تحقیقات خاورمیانه» ۲۳۳/۱۹۶۷/۲۷ به‌بعد.

مسرت پذیرفتند،[57] ولی چنان می‌نمایدکه فارابی سنت‌اسکندرانی‌را از راه دیگری‌دریافته بودکه بیشتر به‌مسیر فکری استاد نحوی، یعنی آمونیوس، می‌پیوست. از طرف دیگر فاصلهٔ میان فارابی ومیرداماد را اکنون می‌توان تاحدی باشخصیتهایی همچون بهمنیاربن مرزبان (متوفی در ۱۰۶۶/۴۵۸)، شاگرد ابن سینا، وبالخاصه شاگرد او ابوالعباس فضل‌بن محمد لوکری پرکرد که شرح او برقصیدهٔ خودش، «اسرارالحکمة»، به‌تازگی در دسترس دانشمندان قرارگرفته است[58]. دکتر محقق به‌حق از اهمیت اثر عمدهٔ لوکری به نام «بیان‌الحق بضمان‌الصدق» سخن گفته است (رك. ص۳۴۱)[59]؛ ممکن است که این متن که هرچه زودترلازم است منتشر شود، اطلاعات ارزنده‌ای دربارهٔ تکامل علم منطق از زمان فارابی تازمان نجم‌الدین کاتبی، مؤلف «شمسیهٔ» معروف، به‌ما بدهد.

همکاران معاصر فارابی درمباحث مربوط به‌منطق درایران متمرکز نبودند، بلکه‌در بغدادبودند، وتحقیقات دراین موضوع مدتی پس‌ازآن نیزدراین شهرادامه یافت. حسن‌بن سهل‌بن سمح که رسالهٔ وی در بارهٔ غرض فلسفه در فصل ۱۶ (ص ۳۲۱ به‌بعد) آمده و ترجمه شده، به‌همین رشتهٔ بغدادی تعلق دارد. وی از شاگردان یحیی‌بن عدی مسیحی و خود نیز مسیحی بود، وبه‌سال ۱۰۲۷/۴۱۸ دربغداد ازدنیا رفت. درکتابخانهٔ ملی‌پاریس نسخهٔ معروفی از ترجمهٔ «خطابهٔ» ارسطو موجود است‌که از روی نسخه‌ای نوشته شدهٔ به‌دست ابن‌سمح استنساخ‌شده‌بوده‌است (نسخهٔ عربی شمارهٔ۲۳۴۶پاریس)[60] این نسخه برای محققان درعلم کلام اسلامی، ازآن جهت حائز اهمیت‌است‌که ابن سمح با متکلم معتزلی ابوالحسین بصری (متوفی در ۱۰۴۴/۴۳۶). مؤلف«کتاب‌المعتمد فی‌اصول الفقه»[61] ارتباط داشته است. وی آن را مقدمهٔ کتاب «طبعیت»ارسطوقرار داده بود، و ابوالحسین

۵۷- رك. «یحیی نحوی به عنوان منبعی ازدلائل خلقت اسلامی ویهودی» نوشتهٔ دیویدسن در «مجلهٔ انجمن امریکا وشرق» ۳۵۷/۱۹۶۹/۸۹ به‌بعد.

H. A. Davidson, *John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation*, in JAOS.

۵۸- رك. «منطق ومباحث الفاظ، «مجموعه متون ومقالات تحقیقی» وبه‌اهتمام مهدی محقق‌وایزوتسو (تهران۱۹۷۴- سلسله‌دانش‌ایرانی (Wisdom of Persia)، جلد۸، ص ۱۰۹ به‌بعد، و تحقیق ابراهیم دیباجی، همان منبع، ص ۱۷ به‌بعداز مقدمه. اتفاقاً این‌متن نمونه‌ای از نثرعلمی‌نسبهٔ قدیم فارسی است.گواهی برارتباط نزدیك میان اشخاصی‌که نامشان آمده، آن است‌که بهمنیار تعلیقات فلسفی ابن‌سینا را جمع آوری‌کرده بود، واینکه لوکری فهرستی برآنها افزوده‌که درآغاز متن بعضی از نسخه‌ها موجود است (رك. چاپ عبدالرحمن بدوی، قاهره ۱۹۷۳).

۵۹- برخلاف‌کتاب سابق، این‌کتاب به‌عربی نوشته شده است.

۶۰- رك. صفحهٔ آخر در«الخطابهٔ» ارسطو طالیس، چاپ عبدالرحمن بدوی، قاهره ۱۹۵۹، ص ۲۵۴ به‌بعد

۶۱- چاپ محمد حمیدالله، ۲جلد، دمشق ۱۹۶۴/۱۳۸۴-۱۹۶۵/۱۳۸۵.

چندان شادمان شد که همهٔ کتاب را استنساخ کرد. شایستهٔ ذکر است که در محیط عقلی در حال انحطاط بغداد، حسن قسمتی از حیثیت خـود و همدرسانش را به‌علت خصوصیت مخاطره آمیز تمایلات «یونانی» ابوالحسین از دست‌داد[۶۲] ممکن است که حسن ، بیش از آنچه گفته شد، شهرت خود را درنتیجهٔ این‌امر ازدست‌داده باشدکه به‌عنوان یك فیلسوف مسیحی گستاخی‌کرد وبه‌تحقیق در مسائل کلامی اسلامی، همچون بحث در مسئلهٔ تواتر دریکی از رساله‌هایش‌پرداخت. احادیث متواتر، چنانکه ظاهراً ممکـن است به‌نظر برسد، همه در مقابل احادیث آحاد، به صورت قطعی قابل قبول نبوده و آنهاکه توسط پیروان ادیان دیگر، همچون مسیحیان درموضوع مصلوب شدن حضرت عیسی، روایت می‌شده، پذیرفته نبوده است.[۶۳]

* * *

در دوران یونانی‌مآبی «هلنیسم » همچون در اسلام، فلسفه غالباً باپزشکی ارتباط نزدیك داشته است. کتاب «طبقات‌الاطباء» ابن‌ابی‌اصیبعه‌که فرهنگنامه‌ای ازپزشکان‌است، درعین حال یکی ازبهترین منابع مابرای تاریخ فلسفهٔ اسلامی است. این هدف دو گانه، درکتاب «تاریخ‌الاطباء» اسحاق‌بن حنین (متوفی در۲۸۹/ ۱-۹۱۰)، که کهنترین نمونه از این نوع در ادبیات عربی است، در فصل۹ (ص۱۶۴ به‌بعد)[۶۴] به‌فارسی ترجمه شده، نیز مورد نظر بوده است. به‌تشخیص بیماری همچون علمی نظر می‌شدکه به‌پیروی‌قوانین منطق صورت می گیرد؛ بدین ترتیب فیلسوف وپزشك در شخص واحد با یکدیگر اتحاد پیدا می‌کرده ابن سینا نمونهٔ قانع‌کننده‌ای از این اتحاد است، و جالینوس‌که اختلاف‌نظر اوبامعاصر وهمدرسش، اسکندر افرودیسی درمسائل‌فلسفی واز جمله نظریهٔ حرکت‌معروف است، درجهان اسلام بیش از جهان غربی لاتینی مورد توجه قرار گرفته است[۶۵]. توجه

۶۲ـ رك. نوشتهٔ استرن در «مجلهٔ تحقیقات آسیایی» JRAS ۱۹۶۵ ص۳۳ به‌بعد.

۶۳ـ به‌نظرمن چنان می‌رسد که این متن‌که توسط محمد تقی دانش‌پژوه درجایی به‌چاپ رسیده و فعلا در دسترس من‌نیست (رك. ص ۳۲۴ ازکتاب حاضر)، همان است‌که توسط‌برنار- بالادی (M. Bernard - Baladi) در«مجلهٔ آسیائی» (JA) ۱۹۶۹، ص ۲۵ وبعد چاپ و ترجمه شده است. دراینجا نام‌مؤلف به‌غلط به صورت ابن‌الشمخ خوانده شده و درنتیجه هویت او درست معلوم نشده است.

۶۴ـ آخرین تحقیق در بارهٔ این اثر توسط تسیمرمان زیر عنوان «گاه‌شماری تاریخ الاطباء اسحاق بن حنین» در مجله « آرابیکا» ۳۲۴/۱۹۷۴/۳۱ به‌بعد صورت‌گرفته است:

F. W. Zimmermann, *The Chronology of Ishaq ibn Hunayn's Tarikh - al - atibba*, in Arabica

۶۵ـ رك. متن انتشار یافتهٔ توسط رشر و مارمورا، زیـر عنـوان «ردیهٔ اسکندر افرودیسی بررسالهٔ نظریهٔ حرکت جالینوس» (اسلام‌آبـاد ۱۹۶۵)؛ متن اصلی یونانـی آن برجای نمانده است.

N. Rescher and M. E. Marmura, *The Refutation by Alexander of Aphrodisias of Galen's Treatise on the Theory of Motion.*

به این امر که چه اندازه از آثار جالینوس دردسترس حنین بن اسحاق بوده وآن مترجم معروف زبردست باچه شوقی درصدد یافتن بهترین متنها وترجمه کردن آنها به بهترین صورت برمی آمده بسیار جالب است (رك. ترجمهٔ فارس «رساله» معروف اوکه از روی متن چاپشدهٔ توسط برگشتراسر (*Bergstrasser*) در ۱۹۲۵ صورت گرفته است؛ در فصل ۲۰ ص ۳۶۸ به بعد) علاقهٔ دانشمندان مسلمان به میراث علم یونانی سبب آن شده بود که مرز میان بیزانتیوم وجهان اسلامی محو شود.

مثال دیگری ازگونهٔ خاص‌تر محمدبن زکریای رازی است.[۶۶] فلسفهٔ او بیشتر غیر سنتی ومشتمل بردسته‌ای از مسائل خاص است (رك. فصل ۱۵؛ص ۳۰۳ به بعد).[۶۷] برداشتهای طبی او، قدرت تشخیص غیر عادی وهوشمندی تجربی او را آشکار می‌سازد. وی در بارهٔ داروهایی چیز نوشته است که مخصوص به سرزمین خودش بود. نه اینکه نوشته‌های او به‌صورت جزئی‌از سنت‌کتابی مأخوذ از یونانیان درآمده باشد. دکترمحقق عنوان یکی از «رسائل» اوراکه مربوط به‌گل خوردنی نیشابوری است ودر آن ناحیه به عنوان محلل غذا به کار می‌رفته، مورد تحقیق قرار داده است (رك. فصل ۱۰؛ ص ۱۷۵ به بعد)[۶۸]. بااین همه، بسیاری ازعناوین‌کتابها وموضوعات بحث رازی مارا به‌یادجالینوس

۶۶- رك. «فیلسوف ری‌محمدبن زکریای‌رازی» مهدی محقق (تهران ۱۹۷۰)؛ به‌تازگی نیز نوشتهٔ آلبرت زکی اسکندر، زیرعنوان «کتابشناسی طبی رازی» در «مقالاتی در بارهٔ فلسفهٔ و علم اسلامی » تدوین حورانی (البنی ۱۹۷۵)، ص ۴۱ به‌بعد.

A. Z. Iskandar, *The Medical Bibliography of al-Razi,* in *Essays on Islamic philosophy and Science*, ed. G. Hourani (Albany 1975).

۶۷- آخرین تحقیقات دربارهٔ رازی وفلسفهٔ او نوشته‌گودمن واینهاست:

«اخلاق اپیکوروسی محمدبن زکریای رازی» درمجله «مطالعات اسلامی» ۳۴/۱۹۷۱/۵ به‌بعد:

L. E. Goodman, *The Epicurean Ethic of Muhammad ibn Zakariya ar-Razi* in Stud. Isl.

و دیگر «معرفة الروح رازی» درنشریهٔ «بازارفلسفی» ۱۹۷۳

Razi's Psychology, in Philosophical Forum

و دیگر اسطورهٔ رازی دربارهٔ هبوط نفس، و عمل آن در فلسفهٔ او» در «مقالاتی دربارهٔ فلسفه و علم اسلامی»، تدوین حورانی (البنی ۱۹۷۵)، ص ۲۵ به‌بعد:

Razi's Myth of the Fall of the Soul, Its Function in His Philosophy, in :*Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. G. Hourani (Albany 1975)

۶۸- رك. نیز به‌متن خلاصه‌تر همان مقاله در «صورت مجلسهای بیست وسومین‌کنگرهٔ تاریخ پزشکی» (لندن ۱۹۷۲)، ص ۱۰۷۳ وبعد:

Proceedings of the XXIII Congress of the History of Medicine.

می‌اندازد. این‌احساس به‌ما دست می‌دهد که رازی می‌خواسته است چیزی در حدود یك «مجموعهٔ جالینوسی» عربی‌بنویسد. در کیمیا‌ازبه‌کاربردن اصطلاحات‌کنایی مورد استعمال درنزدیونانیان ونیز هرمسی‌گران عرب دوری می‌جست[70]. ولی مانند بسیاری ازمتفکران دیگرقرون وسطی، معقول ونامعقول را در هم می‌آمیخت؛ ملاك عقلانیت در نزد وی با آنچه درنزد ماست تفاوت دارد. بیرونی اورا ستوده است؛ ازوی در موضوعات مختلف نقل‌کرده (رك. فصل ۵؛ ص ۹۵ به‌بعد)، و فهرستی ازآثار او فراهم آورده است (رك. ص ۱۰۴؛ نیز فصل ۶؛ ص ۱۱۵ به‌بعد). این فهرست دو قرن بعد توسط شخصی به‌نام ابواسحاق ابراهیم‌بن محمد غضنفر منجم تبریزی‌کاملتر شد، که از اوجز مختصری‌که در ترجمهٔ احوال خودش آورده است آگاهی نداریم[71]

دراین زمان، در قسمت اخیر قرن هفتم هجری، هنوز یاد روح‌کنجکاوی بیرونی و رازی درایران زنده بود. ولی بعضی‌ازمراکزفرهنگ ایرانی دچارضایعات جبران‌ناپذیری شد، یاحتی درحوادث رؤیائی همراه باحملهٔ مغول به‌کلی از بین رفت. نوع روحانیتی‌که می‌بایستی از خاکسترها طلوع‌کند، صورت دیگری داشت: در برابر آن موج بنیان‌کن، چنان می‌نمود که تصوف بهتر از ظاهر بینی دربارهای‌کوچك می‌تواند بیان‌کنندهٔ هرج و ومرج‌باشد، وداروی مناسب‌تری برضد احساس ناایمنی‌باشد. دراین میانه حیدرآملی به‌خاطر می‌آیدکه دربارهٔ نشان دادن وجوه مشترك تشیع وتصوف اصرار داشته است؛ وی در آن هنگام‌که تیمور لنگ برصحنهٔ حوادث ظاهر شد، درپایان قرن هشتم از دنیارفت. ولی پیش ازآن، درآغاز همین قرن، ونه چندان پس از روزگار غضنفر، رشیدالدین‌فضل‌الله، وزیر مشهور غازان‌خان (۱۲۹۵/۶۴۹- ۱۳۰۴/۷۰۳) واولجایتو (۱۳۰۴/۷۰۳- ۱۳۱۶/۷۱۶) که، همچون غضنفر دلبستگی خاص به‌تبریز داشت[72] به‌دفاع از محمد‌غزالی دربرابر خرده‌گیریهایی‌که درمجلس سنجر سلجوقی براو شده بود، برخاست (رك.

۶۹- رك. «پزشکی در اسلام» تألیف اولمان (لیدن ۱۹۷۰)، ص ۱۲۹.

M. Ullmann, Die Medizin im Islam

۷۰- رك. «علوم طبیعی و علوم خفیه در اسلام»، تألیف اولمان (لیدن ۱۹۷۲)، ص ۲۱۰.

M. Ullmann, *Die Natur-und Geheimwissenschaften im Islam.*

۷۱- در این باره رك. ص۱۲۵ به بعد ازکتاب حاضر. وی«کتاب‌الصیدنة فی‌الطب» بیرونی را در۱۲۷۸/۶۷۸ استنساخ کرد (رك. «پزشکی‌در اسلام» اولمان،)ص ۲۷۲، شمارهٔ ۷) ، ونزد تبریزی دیگری به‌نام ابوعبدالله محمدبن‌ابی‌بکر درس خواند این محمدابی‌بکر شرحی بر ۲۵ مقدمه ابن میمون دراثبات خداکه درکتاب «دلالة‌الحائرین» آورده شده نوشته است (رك. به‌بخش دوم‌کتاب دلالة‌الحائرین)؛ شرح محمدبن ابی‌بکر توسط محمد زاهد الکوثری، و به عنوان «المقدمات‌الخمس والعشرین فی‌اثبات وجودالله و وحدانیته»... درقاهره ۱۳۶۹ انتشار یافت؛ درکتاب حاضر رك. فصل ۷ - ص ۱۲۵ به‌بعد:

فصل۴؛ ص۷۷ به‌بعد)[۷۳]

این یك تفصیل جزئیات است که اهمیت نمادی (سمبولیك) دارد. غازان خان، خداوندگار رشیدالدین، همان‌کس است که دل از مهرورزی مغولان نسبت به‌دین بودائی برید وبه‌مذهب تسنن در آمد. اندیشه‌های معتدل صوفیانه‌کسانی همچون غزالی ظاهراً تأثیری درمجالس او داشته است. رشیدالدین نه‌تنها براهینی از نوشته‌های غزالی به‌دست آورد، بلکه از خود نیز اندیشه‌هایی داشت؛ ورساله‌های دیگر وی‌که درهمان «مجموعه» گردآوری شده وتازمان حاضر درسایهٔ اثر عظیم او، «جامع‌التواریخ»، کاملاً ازنظر دور مانده بوده است، علاقهٔ فراوان اورا به مسائل تصوفی آشکار می‌سازد (رك ص۷۷ به بعد).

کمال مطلوب تغییرکرده، و«علم» جای خودرا به«حکمت»واگذاشته بود. برخلاف مغرب اسلامی، فلسفه درایران‌به‌حیات خود ادامه می‌داد، ولی صورت دیگری پیداکرده بود، وبا ارزشهای دینی غالب‌وابستگی نزدیك داشت. هنگامی‌که فلسفه باردیگردراوایل دورهٔ صفویه طلوع‌کرد، فارابی وابن سینا ابعاد جدیدی پیداکرده بودند قابل مقایسه با ابعادی‌که پیش از آن دراواخر دوران‌قدیم‌تاریخ، یامبلیخوس وپروکلوس، برای‌افلاطون وارسطوقائل بودند.

در زیر ضربهٔ تغییرات اساسی درچشم‌اندازهای اجتماعی وسیاسی، ایران به‌وحدت تفکری رسیدکه سرنوشت آن چنان بودکه تازمان حاضر ادامه یابد.

۷۲- رك. «وقفنامهٔ ربع‌رشیدی»، چاپ عکسی به‌اهتمام مجتبی مینوی و ایرج افشار (تهران ۱۳۵۰- «سلسله انتشارات انجمن آثار ملی»، شمارهٔ ۸۷).

۷۳- وی ازآنها به وسیله یکی از نامه‌های آگاه شده بودکه درمجموعهٔ فضائل الانام موجود است؛ رك. «رساله‌ها وگفتارهای ابوحامد محمدغزالی» ازکراوولسکی (فرایبورگ ۱۹۷۱)، ص ۱۶ به‌بعد:

D. Krawulsky, *Briefe und Reden des Abu Hamid Muham-mad al-Gazzali*.

۱

سهم ایرانیان در تحول کلام اسلامی

تعریف علم کلام

دانشمندان اسلامی تعریفهای گوناگونی از برای علم کلام نقل کرده‌اند . از جمله ابونصر فارابی متوفی ۳۳۹ میگوید: علم کلام علمی است که آدمی‌را توانامیگرداند که آراء وافعال معینی را که واضع شریعت بدانها تصریح کرده است یاری کند و آنچه‌را که با آنها مخالفت دارد رد نماید[۱]. عضدالدین ایجی متوفی ۷۵۶ میگوید: علم کلام علمی است که آدمی‌را توانامیگرداند براثبات عقائد دینی با ایراد حجت‌ها ودفع شبهه‌ها[۲]. سعدالدین تفتازانی متوفی ۷۹۲ میگوید : کلام علم به عقائد دینی ازروی ادله یقینی است[۳]. میرسید شریف جرجانی متوفی ۸۱۶ میگوید : کلام علمی است که بحث میشود درآن از ذات و صفات خداوند و احوال ممکنات از مبدأ و معاد برطبق قانون اسلام و قید اخیر برای اینست که علم الهی فلسفه‌را از تعریف خارج کند[۴]. ابن خلدون متوفی ۸۵۸ میگوید : علم کلام علمی است که دربر دارد احتجاج برعقائد ایمانی‌را با ادلهٔ عقلی و رد بدعت آورانی که در اعتقادات خود از مذاهب گذشتگان واهل سنت منحرف گشته‌اند[۵].

از تعریف‌های بالا چنین نتیجه گرفته می‌شود که متکلمان یعنی آنان که عالم به علم کلام‌اند بایدآنچه‌راکه‌واضع شریعت یعنی پیغمبرآورده با دلیل‌های عقلی‌اثبات کنند ونیز آنچه‌را که گذشتگان و اهل سنت درتفسیر و توجیه امور دینی گفته‌اند

۱- فارابی، احصاءالعلوم، ص ۱۰۷

۲- ایجی، مواقف، ص ۱۱

۳- تفتازانی، شرح مقاصد، ج ۱ ص ۵

۴- جرجانی، التعریفات،ص ۱۶۲

۵- ابن‌خلدون، مقدمه، ص ۳۸۴

تأئید نمایند . گذشته از این آمادگی داشته باشند که اگر مخالفان دین ونو آوران خواسته باشند شبهه ای در دین ایجاد کنند و یا تغییری در آن بدهند آن را رد نمایند .

نامهای علم کلام

علم کلام به نامهای مختلف خوانده شده است . از جمله ابوحنیفه نعمان‌بن ثابت پیشوای مذهب حنفیان متوفی ۱۵۰ آن‌را بنام «الفقه‌الاکبر» خوانده و کتابی نیز بهمین عنوان درعلم کلام نوشته است[۶] . تعبیر فقه اکبر دربرابر فقه اصغر است که‌آن علم به احکام شرعیه فرعی است‌که عالم بآن‌را «فقیه» خوانند . تفتازانی آن‌را بنام «علم‌التوحید والصفات» خوانده وآن‌را مقابل علم شرایع واحکام قرار داده ودر این باب چنین گفته است : برخی از احکام شرعی به کیفیت عمل تعلق دارند وبرخی دیگر باعتقاد . اولی‌را علم شرایع واحکام خوانند و فرع بشمار میرود ودومی که اصل است علم توحید وصفات است زیرا مشهورترین مباحث وشریف‌ترین مقاصد آن همین موضوع است[۷].

وجه تسمیهٔ علم کلام

دروجه تسمیه علم اصول دین به کلام وجوه مختلف ذکر شده از جمله :

۱ـ عنوان مباحث این‌علم بدین‌گونه است : «الکلام فی کذا وکذا»

۲ـ مسألهٔ کلام مشهورترین مباحث این علم است .

۳ـ درتحقیق شرعیات والزام دشمنان موجب قدرت برکلام میگردد همچون منطق وفلسفه .

۴ـ نخستین علم واجبی است که تعلیم و تعلم آن بوسیلهٔ کلام صورت می‌پذیرد .

۵ـ این علم با مباحثه وتکلم از دوطرف تحقق می‌یابد .

۶ـ این کتاب که بوسیله ابومنصور ماتریدی شرح شدهٔ درسال ۱۹۴۸ درحیدرآباد چاپ شده است.

۷ـ تفتازانی، شرح العقائد النسفیه، ص ۱۰

۶ـ نزاع و خلاف در این علم بیشتر از سایر علوم است لذا نیاز به کلام با مخالفان ورد آنان بیشتر است .

۷ـ بجهت قوت ادله این علم گوئی این کلام است نه علوم دیگر .

۸ـ چون مبتنی برادلهٔ قطعیه است که بیشتر آن ادله با دلیل‌های سمعی تأئید میشود از هرعلمی دیگر بیشتر تأثیربرقلب داردپس کلام نامیده شد که مشتق از کلم به معنی جرح است[۸] .

اختلاف مسلمانان بعد از پیغمبر (ص)

شهرستانی در کتاب ملل ونحل خود به تفصیل اشاره به اختلافاتی که میان مسلمانان هنگام بیماری پیغمبر و پس از وفاتش رخ داده کرده است که در این جا بنحو اختصار یاد می‌گردد :

۱ـ هنگام بیماری که منجر به وفات او گردیدگفت دوات وکاغذی برای من بیاورید تا نوشته‌ای برای شما بنویسم که پس از من گمراه نشوید . عمر گفت : درد بررسول خدا غالب آمده مارا کتاب خداوند کافی است پیغمبر فرمود : از پیش من برخیزید که سزاوار نیست نزد من نزاع کنید .

۲ـ درهمان بیماری فرمود : سپاه اسامه را مجهز بسازید خداوند لعنت کند کسی‌را که از آن تخلف کند . برخی‌گفتند اسامه ازمدینه بیرون رفته امتثال فرمان رسول خدا برما واجب است برخی دیگرگفتندبیماری رسول خدا شدت یافته دل ما یارای جدائی اورا در این حال ندارد صبر کنیم تا به‌بینیم چه میشود .

۳ـ هنگام وفات او عمر گفت : هرکه بگوید محمد مرده با این شمشیر اورا میکشم ، اورا همچون عیسی‌بن مریم بآسمان برده‌اند . ابوبکر گفت : هرکه محمدرا عبادت میکند محمد مرده است وهرکه خدای محمد را می‌پرستد خدای او زنده است ونمی‌میرد سپس این آیه‌را خواند: «وما محمدالارسول قدخلت من قبله الرسل افان مات او قتل‌انقلبتم علی اعقابکم»[۹] .

۴ـ درباره جای دفن او اهل مکه یعنی مهاجران می‌گفتند باید به مکه برده

۸ـ مآخذ پیشین ، ص ۱۵

۹ـ آل عمران ، ۱۴۴/۳

شود که زادگاه او وجای خویشان اوست واهل مدینه یعنی انصار می‌گفتند درمدینه باید مدفون گردد که جای هجرت ونصرت اوست وبرخی دیگر معتقد بودند که باید به بیت‌المقدس نقل گردد که جای دفن پیغمبران است و معراج او باسمان از آنجا صورت پذیرفته، تاسرانجام متفق گردیدند که درمدینه مدفون‌گردد، باستناد روایتی که میگوید: پیغمبران آنجاکه می‌میرند بخاك سپرده می‌شوند.

۵ـ دربارهٔ خلافت که مهمترین اختلاف میان مسلمانان بشمار می‌رود. پس از وفات پیغمبر مهاجران وانصاردربارهٔ جانشین اواختلاف کردند. انصارگفتند مارا امیری و شمارا امیری باید و بررئیس خود سعدبن عباده اتفاق کردند ولی ابوبکر و عمر با گروهی دیگر در سقیفه بنی‌ساعده گرد آمدند عمر پیش از آنکه انصار سخن خودرا بگویند با ابوبکر بیعت کرد وسپس به مسجد آمدند و گروهی در آنجا بیعت کردند و علی درآن وقت بنابفرمان پیغمبر به تجهیز ودفن و ملازمت قبر او اشتغال داشت.

۶ـ دربارهٔ فدك و اینکه آیا پیغمبر ارثی برای فاطمه (ع) تعیین کرده است یا نه نیزاختلاف وجود داشت.

۷ ـ درباره کشتن کسانی که از پرداخت زکوة سر باز میزنند. برخی می‌گفتند آنان را باید همچون کافران کشت و برخی دیگر میگفتند که آنان نباید کشته شوند.

۸ـ درجانشین ساختن ابوبکر عمررا پیش از وفاتش. برخی از مردم میگفتند که مردی تندخوی و سخت دل‌را برما امیر گردانیدی. ابوبکر گفت اگر پروردگارم از من در این باره در روز قیامت سئوال کند میگویم بهترین آنان را برآنان امیر گردانیدم.

۹ـ در بارهٔ شورائی که عثمان را به خلافت تعیین کرد و عمالی که او از طرف خود به نواحی مختلف فرستاد و رفتاری که با برخی از صحابه نمود نیز اختلاف داشتند.

۱۰ـ در زمان حضرت علی (ع) پس‌از اینکه اتفاق بربیعت کردند اختلافاتی بوجود آمد. نخستین خروج ورفتن طلحه وزبیر به مکه بود سپس آوردن عایشه به بصره وبوجود آوردن جنگ جمل‌را با علی وهمچنین مخالفت معاویهٔ با او وساختن

جنگ صفین ومخالفت خوارج بااو وپدید آوردن تحکیم (= حکمیت) وفریب‌دادن عمروعاص ابوموسی اشعری را و نیز مخالفت خوارج نهروان با او و از طرفی دیگر پدید آمدن غلاة همچون عبدالله بن سبا وگروه او[۱۰].

اختلاف مسلمانان بعد از حضرت علی (ع)

پس از حضرت علی دوگونه اختلاف میان مردم پدید آمد یکی اختلاف در امامت و دیگر اختلاف دراصول. گروهی امامت‌را باتفاق واختیار مردم می‌دانستند وگروهی دیگر به نص وتعیین. آنانکه به نص وتعیین می‌دانستند برخی گفتند علی فرزند خود محمدبن حنفیه را بجانشینی تعیین کرده است اینان را کیسانیه گویند. وبرخی دیگر گفتند که حسن وحسین علیهما‌السلام را معین نموده است وپس از آن برخی امامت‌را برای اولاد حسن وبرخی دیگر برای علی‌بن‌الحسین زین‌العابدین می‌دانند و پس از علی‌بن‌الحسین گروهی زید فرزند اورا امام می‌دانند واینان‌را زیدیه خوانند ومعتقدند که هرکه از اولاد فاطمه خروج کند وعالم و زاهد و شجاع وسخی باشد او پیشوااست وفرمان برداری او واجب است. ولی امامیه امامت‌را اختصاص به محمدبن علی ملقب به‌الباقر وپس‌ازاوجعفربن‌محمد ملقب به‌الصادق علیهما‌السلام می‌دهند. پس ازامام صادق نیز اختلاف است. عماریه محمدبن جعفررا واسماعیلیه اسماعیل‌بن جعفررا وفطحیه عبدالله‌بن جعفر ملقب به افطح را واثناعشریه امام موسی بن جعفر را امام می‌دانند. اختلاف در اصول در آخر ایام صحابه پدیدار گشت که معبد جهنی وغیلان دمشقی و یونس اسواری قائل به قدر شدند وسپس واصل‌بن عطا شاگرد حسن بصری همین‌عقیده‌را اظهار نمود. این مسأله قدر از مهمترین مباحث علم کلام بشمار می‌رود. درقرآن آیاتی وجود دارد که قدر خیر وقدر شررا به خدا نسبت می‌دهد وبنده‌را ازافعال بری می‌داند[۱۱] دربرابرآیات دیگری وجود دارد مشعر

۱۰- شهرستانی، ملل و نحل، ج۱ص ۲۴-۱۳

۱۱- مانند این آیات: اناکل‌شی خلقناه‌بقدر. قمر ۴۹/۵۴، وکل‌شی عنده بمقدار. رعد ۸/۱۳، مااصاب من‌مصیبة فی‌الارض ولافی کتاب‌من قبل‌ان‌نبراها‌ان‌ذلک‌علی‌الله‌یسیر. حدید ۲۲/۵۷.

براینکه آدمی خودسازنده وبوجودآورنده افعال خوداست[۱۲] . ازهمین کلمه قدرنام قدریه گرفته شده که به معتزله اطلاق می شودزیرا آنان قدرشررابه خدانسبت نمی دهند[۱۳]. دربارهٔ کلمهٔ معتزله نوشته اندکه واصل بن عطا رئیس قدریان ازمجلس استادخودحسن بصری کناره جست وتقریرنمودکه مرتکب کبیره نه مومن است ونه کافربلکه درمنزلتی بین منزلتین قرار دارد. حسن باو گفت: «اعتزل عنا» سپس آنان معتزله نامیده شدند وخود خودرا اصحاب عدل وتوحید می‌خوانند زیرا پاداش فرمان بردار وکیفر گناهکاررا برخدا واجب می‌دانند . دربرابر معتزله اشاعره قرار گرفته‌اند که قدرخیروشررا بخدا نسبت می‌دهند واختیاررا ازآدمی سلب می‌نمایند مؤسس این‌فرقه ابوالحسن اشعری‌است . اوروزی به استاد خود ابوعلی جبائی گفت رأی تو چیست درباره سه برادری‌که مرده‌اند یکی مطیع ودیگری عاصی وسه دیگر خردسال . او گفت اولی‌را در بهشت پاداش می‌دهند ودومی‌را دردوزخ کیفر وسومی‌را نه ثوابی است ونه عقابی . اشعری گفت اگرسومی بگوید که ای خدا چرا مرا درخردی میراندی و مرا باقی نگذاشتی که بزرگ شوم و بتو ایمان آورم وداخل بهشت گردم . جبائی گفت پروردگار میگوید من می‌دانستم که اگر بزرگ شوی نافرمان‌می گردی وبدوزخ وارد می‌شوی ومناسب‌تر برای تو آن بود که درخردی بمیری . اشعری گفت اگر دومی بگوید ای خدا چرا مرا درخردسالی نمیرانیدی تا گناه نکنم ووارد دوزخ نگردم پروردگار چه می گوید . جبائی مبهوت

۱۲- مانند این آیات: وما اصابکم من مصیبة فبما کسبت ایدیکم. شوری ۳۰/۴۲، لهاماکسبت وعلیهاما اکتسبت. بقره۲ / ۲۸۶، واماثمود فهدینا هم فاستحبوا العمی علی الهدی. فصلت ۱۷/۴۲

۱۳- این لقب بوسیله مخالفان برآنان نهاده شده و خود خود را از آن برکنار میدارند تامشمول گفته منسوب به پیغمبر: «القدریة مجوس هذه الامة» نشوند . رجوع شودبه شهرستانی ملل ونحل ج۱ ص۵۷. مخالفان معتزله وجه‌تشابه به‌قدریه رابامجوس چنین توجیه‌می کنند که‌همچنانکه‌مجوس‌در برابر خالق و مبدء خیر که یزدان باشد به خالق و مبدء شر یعنی اهرمن معتقدند قدریه‌اعمال بدانسانی را ازدائره خلق‌خدابیرون می‌آورند و تحت اراده مستقل آدمی قرار میدهند . شیخ محمود شبستری در گلشن راز بهمین موضوع اشاره کرده است:

هرآنکس را که مذهب غیر جبراست / نبی فرموده کو مانند گبراست

چنان کان گبر یزدان اهرمن گفت / همین نادان احمق ما و من گفت

رجوع شود به‌شرح شیخ محمود لاهیجی برگلشن راز ص ۴۳۰ و ۴۳۱

گردید و درماند و سپس اشعری ترك آن مذهب گفت و او و پیروانش بابطال مذهب معتزله و اثبات آنچه سنت وجماعت برآنست مشغول گشتند لذا آنان‌را اهل سنت و وجماعت گویند . اهل سنت وجماعت خراسان وشام و عراق پیرو ابوالحسن اشعری متوفی ۳۲۴ هستند وباشاعره اشتهاردارند ولی‌درماوراءالنهر تابع ابومنصورماتریدی متوفی ۳۳۳ هستند که به ماتریدیه معروف میباشند[۱۴] . اشاعره وماتریدیه درپاره‌ای از مسائل باهم اختلاف دارند ولی این اختلافات بسیار جزئی است . شیعه دراندیشه‌های کلامی خود متمایل به معتزله است وحتی دانشمندان اهل سنت تصریح کرده‌اند براینکه شیعه دربیشتر ازمسائل اصولی موافق بامعتزله است وفقط دربرخی ازمسائل باآن مکتب اختلاف دارد وآن‌هم مربوط به مسأله امامت است واین مسأله به فروع بیشتر نزدیك است تاباصول[۱۵] . این نکته‌را باید یادآورشد که درهمین مساله امامت برخی از اهل اعتزال خاصه بغدادیان علی‌را مقدم برابوبکر می‌دانستند[۱۶]. همداستانی شیعه ومعتزله درباره امیر وسلطان وشرایط معنوی وروحانی که باید دارا باشد کاملاً مخالف با آنچه بود که اشعریان بدان معتقد بودند وبهمین مناسبت حکام و سلاطین از مکتب اشعری حمایت میکردند واهل اعتزال درشمار زندیقان و اهل بدعت بشمار می‌آمدند . برای روشن شدن این مطلب بی‌مناسبت نیست داستانی‌را از کتاب اصول الدین بزودی نقل‌کنیم. اومی‌گوید دراواخرعهد سامانیان قدریان ومعتزلیان دربخارا قوت یافتند ووزیرهم بآنان متمایل بود واهل سنت وجماعت مقهور آنان بودند . امیررا آموزگاری‌سنی‌بود روزی بامیر گفت این قدریان تورا امیر وسلطان نمی‌دانند ولی اهل‌سنت وجماعت تورا امیروسلطان میدانند . سلطان پرسید این چگونه باشد؟ آموزگارگفت فردا ترامعلوم‌خواهد شد. او اهل سنت وجماعت را در دارالخلافه گرد آورد وامیررا پس پرده نشانید و سپس بآنان گفت : اگر امیر زنا کند و بمردم ستم نماید وباده نوشد وغلام بارگی کند با علم باینکه این امور حرام است آیا از مقام

۱۴- ابوطاهر سمرقندی درکتاب سمریه ص ۸۰ میگوید: اکثر بلاداعظم مثل روم و بخارا و بلخ و خوارزم و سمرقند و فرغانه و مجموع هندوستان و ترکستان و کاشغر همه ماتریدیه‌اند.

۱۵- جلال‌الدین دوانی، شرح عقائد عضدیه، ص ۷

۱۶- رجوع شود به‌مقدمه‌العثمانیه جاحظ، ص ۱۲ که درآنجا ازشرح نهج‌البلاغه ابن‌ابی‌الحدید نقل کرده است.

خود منعزل می گردد؟ آنان گفتند نـه بلکه براوست که از این گناهان تـوبه کند. سپس پیشوایان قدریه و معتزله‌را خواند وبآنان گفت یکی ازامرا اموال مردم‌را بستم گرفته وزنا کرده وخمر نوشیده و غلام‌بارگی کرده آیا منعزل می گردد؟ آنان همگی گفتند که منعزل می‌گردد سپس او رو بامیر کرده گفت اینان ترا معزول می‌دانند و از امارت ترا اخراج می کنند زیرا تو این قبایح‌را انجام می‌دهی[۱۷].

فرقه‌های کلامی اسلامی

اختلافاتی که درمسأله جانشینی پس از پیغمبر وعلی وهمچنین اختلافاتی که دراصول عقائد درمیان مسلمانان پیدا شد موجب گردیدکه آنان برفرقه‌های مختلفی تقسیم شوند این فرقه‌ها که برخی اصلی وبرخی فرعی‌اند حـدو حصر ندارند. برخی خواسته‌اند که این فرقه‌هارا تحت شماره معینی درآورند تا با حدیثی که منسوب به پیغمبراست منطبق گردد. ازابوهریره روایت شده‌که پیغمبر فرمود: یهود به‌هفتادو یك‌فرقه‌ونصاری‌به‌هفتادو دوفرقه‌گشته‌اند وامت‌من به هفتادوسه فرقه‌متفرق‌می گردند. وسپس فرمود همه این فرقه‌ها بجز یك فرقه دوزخی هستند. سئوال شد کدام است آن یك فرقه پیغمبر فرمود فرقه‌ای‌که من واصحاب من برآن هستیم. برخی معتقدند که این حدیث از احادیث مجعول است زیرا آوردن سه عدد متوالی ۷۱، ۷۲، ۷۳ وهمچنین پیش بینی تعداد قطعی فرقه‌ها واظهار آن از پیغمبر بعید مینماید. ودیگر آنکه این حدیث درآثار قرن دوم وقرن سوم وارد نشده و گذشته از این قسمت آخر آن یعنی «فرقه ناجیه» مورد تمسك هرفرقه‌ای گشته و آن را نام خود ساخته‌اند[۱۸]. دانشمندان اسلامی در آثار خود از فرقه‌های مختلف اعم از اصلی وفرعی یاد کرده وعقائد وافکارآنان‌را مورد تحلیل‌قرارداده‌اند. ازمهمترین مدارکی که موضوع فرقه‌ها درآن مورد بحث قرار گرفته مقالات الاسلامیین اشعری متوفی ۳۲٤ والفرق‌بین‌الفرق بغدادی متوفی ٤۲۹ و الفصل‌ابن حزم متوفی ٤٥٦ والملل والنحل شهرستانی متوفی

۱۷- بزدوی، اصول، ص ۱۹۱

۱۸- عبدالرحمن بدوی، مذاهب الاسلامیین، ص ۳٤. گلدزیهر درکتاب العقیدة و الشعریعةفی‌الاسلام، ص ۱۸۷ بحثی درباره این مطالب کرده است.

۵۴۸ و درباره فرقه‌های شیعه کتاب فرق الشیعه نوبختی‌را می‌توان نام برد[۱۹].

مخالقت با علم کلام

از آنجا که علم کلام همراه با استدلالهای منطقی و فلسفی بوده و متکلمان خاصه اهل اعتزال مسلط به مباحث فلسفه بوده‌اند[۲۰]. مخالفان فلسفه با کلام هم مخالفت ورزیده‌اند. این مخالفان بیشتر متکی به حدیث و سنت بودند و می گفتند که باوجود حدیث و سنت نیازی به براهین و حجج متکلمان نیست. مخالفت با علم کلام نخست از جانب حنبلیان صورت گرفت احمدبن حنبل متوفی ۲۴۱ در مناظره‌ای که میان او و ابن ابی دواد در حضور معتصم در گرفت گفت من صاحب کلام نیستم و مذهب من حدیث است[۲۱]. ازشافعی نیز نقل شده که گفته است: علم به کلام جهل و جهل به کلام علم است[۲۲]. وحتی برخی از دانشمندان کتابهای مستقلی دررد علم کلام نوشته‌اند از جمله موفق الدین بن قدامه مقدسی متوفی ۶۲۰ کتابی دارد بنام «تحریم النظر فی کتب اهل الکلام» او دراین کتاب که به رد علی بن عقیل پرداخته از قول بسیاری از دانشمندان برحرمت علم کلام وزندیق بودن کسانی که در آن ممارست می کنند استشهاد جسته است. از جمله از احمدبن حنبل روایت میکند که گفته است: صاحب کلام هرگز رستگار نمی‌شود وابویوسف گفته است: کسی که

۱۹- پیش از ابوالحسن اشعری برخی از دانشمندان معتزلی درباره فرقه‌های اسلامی و عقائد آنان کتاب نوشته‌اند. از جمله کتاب مقالات ابوالقاسم بلخی کعبی متوفی ۳۲۰ که مورد استفاده اشعری و دیگران قرار گرفته است. رجوع شود به‌فیلسوف ری تألیف نگارنده، ص ۳۳. وهمچنین ابوعبدالله ناشی متوفی ۲۹۳ دراین باره تألیفاتی داشته‌است. اخیرا موسسه آلمانی مطالعات شرقی در بیروت کتابی ازناشی در این موضوع تحت عنوان:

«مسائل الامامة ومقتطفات من الکتاب الاوسط فی المقالات» باهتمام پرفسور ژوزف فان‌اس Josef van Ess چاپ و منتشر کرده است.

۲۰- اهل اعتزال چنان به‌فلسفه تسلط داشته‌اند که بزدوی در اصول‌الدین ص ۲۴۰ میگوید «ولا یری معتزلی وقدری الایعلم شیئا من الفلسفة»

۲۱- ابن‌المرتضی، طبقات المعتزله، ص ۱۲۵

۲۲- میبدی، کشف‌الاسرار، ج۳ ص ۲۴۲

علم کلام را بجوید زندیق می‌گردد[۲۳] . ابوالحسن اشعری از نخستین کسانی بود که دربرابرمخالفان علم کلام ایستادگی کرد وکتابی تحت عنوان : «رسالة فی‌استحسان الخوض فی‌علم‌الکلام» تألیف کرد[۲۴] .

ایرانیان و علم کلام

ایرانیان از دیرزمان به علوم عقلی علاقه‌مند بوده‌اند . در اینجا فرصت آن نیست که به تحلیل افکار فلسفی و کلامی ایرانیان پیش از اسلام پرداخته شود آنچه که مسلم است اینست که خرد واندیشه‌را بسیار ارج مینهادند ودرتحلیل مسائل‌جهان شناسی وجهان بینی اندیشه‌را بکار میبردند وبه خرد استناد میجستند[۲۵] . پناه یافتن فیلسوفان یونانی بایران درزمان انوشیروان آن گاه که ژوستی نین مدارس آتن را ببست دلیل وجود جو علمی ومحیط فلسفی درایران بوده است . نویسندگان اسلامی تصریح کزده‌اند باینکه علوم عقلی در ایران وجود داشته ولی دستبرد حوادث آثار آن را از بین برده است . مسعودی میگوید : از ایرانیان باید کسب علم و معارف کرد هرچند آثارشان ازمیان رفته زیرا آنان درهرقسمتی مقدم وبرتر میباشند[۲۶] . ابن طیفور نقل میکند که از مردی بنام ابوعمرو عتابی که کتابهای فارسی کتابخانه‌های مرو ونیشابوررا استنساخ می‌کرد پرسیده شد که چرا این کتابهارا رونویسی میکنی او پاسخ داد : «هل‌المعالی الافی لغة العجم‌اللغة لنا والمعانی لهم» : معانی وبلاغت

۲۳- برای آگاهی بیشتر ازمخالفت اهل سنت باکلام وفلسفه رجوع شود به‌مقاله گلدزیهر تحت‌عنوان «موقف‌اهل‌السنة القدماء بازاء‌العلوم الاوائل» که‌بوسیله عبدالرحمن بدوی ترجمه ودرکتاب «التراث الیونانی فی‌الحضارة‌اسلامیة» چاپ شده است.

۲۴- ازجمله کتاب» «الابانة‌عن‌اصول‌الدیانة» که درسال ۱۹۳۸ در حیدرآباد چاپ شده و «اللمع فی‌الردعلی اهل الزیغ والبدع» که درسال ۱۹۵۳ دربیروت و در ۱۹۵۵ درقاهره‌طبع ومنتشر شده است.

۲۵- برای آگاهی از جهان شناسی ایرانیان پیش از اسلام رجوع شود به‌مقاله محققانه پرفسور نیبرگ H.S.Nyberg تحت عنوان : «مسائل مبدا جهان و جهان‌ـ شناسی دردین مزدائی» که درمجله آسیائی ژوئیه ـ دسامبر ۱۹۳۱، ص ۱۳۴- ۱ بزبان فرانسه چاپ شده است. و همچنین کتاب فاضلانه پرفسور زینر R.C. Zaehner که بنام «زروان» درسال ۱۹۵۵ درآکسفورد چاپ شده است.

۲۶- مسعودی، التنبیه والاشراف، ص ۹۲

جزدرزبان فارسی‌نیست زبان ازماست ومعانی‌ازایشان است[۲۷] . درنوشته‌های زردشتی به نام طبقات مختلف از دانشمندان بر می‌خوریم از جمله چهار طبقه زیر:

۱ـ استاراشماران (منجمان) ۲ـ زمیك پتمانان (مهندسان) ۳ـ پجشکان (طبیبان) ٤ـ داناکان (حکیمان)[۲۸] طبقه چهارم یعنی داناکان کسانی بوده‌اند که مردم‌را با مسائل روحانی و معنوی آشنا میساخته‌اند وهمین گروه بودند که مسائل دینی زردشتی‌را باروش عقلی خاص آن مذهب تحلیل و توجیه میکرده‌اند[۲۹] . روش تحلیل مسائل کلامی ایرانیان قدیم‌را میتوان در کتابهائی مانند دینکرت و بندهشن وشکندگمانیك ویچار جستجو کرد [۳۰] . پس از اسلام ایرانیان سهم بزرگی دربوجود آوردن وتوسعه بخشیدن به علم کلام دارند چنانکه پس از این یاد آور خواهیم شد بزرگترین پایه گذاران مکتبهای مختلف کلامی اسلامی ایرانی بوده‌اند. توجه به علم کلام ومسائل مذهبی درایران منحصر بطبقه خاصی نبوده بلکه همه‌طبقات اعم‌ازعالم

۲۷ـ ابن‌طیفور، بغداد، ص۸۷

۲۸ـ همچنین بااصطلاحات فلسفی ازقبیل تخمك (= هیولی وماده) و چیهر (= صورت) و گوهر (= جوهر)) و مانند اینها مواجه میشویم. برای آگاهی بیشتر رجوع شود به کتاب مسائل زردشتی در کتابهای قرن نهم میلادی تألیف سرهارولد بیلی H. W. Bailey که درسال ۱۹۴۳ در آکسفورد چاپ شده است .

۲۹ـ پس‌از اسلام‌نیز درایران مراکزی‌وجود داشته‌که زردشتیان درآنجا به‌ممارست درعلوم مختلف میپرداختند ابن‌حوقل درصورةالارض، ص ۲۴۲ هنگام یاد کردن ازاقلیم فارس از دژگچین (= قلعة الجص) یاد میکند که در آنجا زردشتیان یادگارهای ایران باستان رانگه میداشته و علوم منیع و رفیع خود را تدریس میکرده‌اند. یاقوت حموی در معجم البلدان ج۲ ص ۸۸۷ نیز در ذیل «ریشهر» که از نواحی ارجان فارس بوده مینویسد که نویسندگان خط جستق که به‌گشته دفتران معروف است آنجا هستند وکتب طب و فلسفه ونجوم را باآن خط مینویسند.

۳۰ـ کتاب شکند گمانیك ویچار ازکتابهائی است‌که در آن روش استدلال کلامی برپایه‌های استوار عقلی نهاده شده است . یکی از دانشمندان و روحانیان یهودی بنام «حیوی بلخی» که درقرن نهم میلادی میزیسته در نتیجه خواندن این کتاب از دین خود برگشته و تورات و فلسفه وکلام یهود را مورد نقض و انتقاد قرار داده است. سپس متکلم معرف یهودی سعید بن‌یوسف فیومی صاحب‌کتاب معروف «الامانات والاعتقادات» دویست ایراد او را بر مذهب یهود پاسخ داده است. برای آگاهی بیشتر رجوع شود به‌کتاب «نقض سعدیا برحیوی‌بلخی» بوسیله اسرائیل دیویدسن که درسال ۱۹۱۵ در نیویورك چاپ‌شده است.

وعامی همیشه میکوشیده‌اند که منقولات مذهبی ودینی‌را بااستدلالات عقلی وفلسفی همراه سازند . ابن حوقل میگوید: عوام خوزستان مثل خواص سایربلاد در بارۀ کلام وعلم گفتگو میکنند. من‌خودحمالی‌رادیدم که‌باری‌سنگین‌برپشت‌داشت‌و باحمالی دیگر که‌بااوهمراه بود درباره‌تأویل‌وحقایق کلام‌بحث‌ونزاع مینمود [۳۱] . ابن خلدون مورخ بزرگ عرب فصل سی‌و ششم‌از مقدمه خود را بدین عنوان آورده است . «دراینکه حاملان علم دراسلام بیشترشان ایرانی‌اند» ودرطی این فصل از علوم مختلف اسلامی یاد میکند که بزرگان آن اهل ایران بوده‌اند و در این میان گوید : «همچنین است علم کلام» اوسپس گفته پیغمبررا به مناسبت نبوغ ایرانیان در علوم مختلف نقل میکند که فرمود : اگرعلم درپیرامون‌آسمان میبودگروهی ازایرانیان بدان دست می‌یافتند[۳۲] .

پیشوایان ایرانی علم کلام

در این فصل نام متکلمان ایرانی برحسب مکتب‌هائی که آنان بدان وابسته بوده‌اند آورده میشود . مهمترین مکتبهای کلامی اسلامی عبارتست از :

۱ـ ماتریدیه

۲ـ اشاعره

۳ـ معتزله

٤ـ شیعۀ امامیه

۵ـ شیعۀ اسماعیلیه

پیش‌ازاین بطور اجمال درباره هریك ازاین مذاهب بحث شد . اینك به ترتیب نام پیشوایان ورهبران ایرانی این مذاهب باشرح مختصری ازاحوال وافکار وآثارشان یاد میگردد .

۳۱ـ ابن‌حوقل، صورةالارض، ص ۲۳۰

۳۲ـ ابن‌خلدون، مقدمه، ص ۴۸۰. امتیاز ایرانیان براین بوده‌که بیشتر باروش عقلی و فلسفی به‌علوم اسلامی میپرداخته‌اند. سیوطی درطبقات‌المفسرین، ص ۶ میگوید علوم تفسیر و حدیث و فقه و معانی وبیان وبدیع را برطریقه عرب وبلغا خواندم نه‌بر- طریقه عجم و اهل فلسفه.

«ماتریدیه»

ماتریدیه

ابومنصورمحمدبن‌محمدبن‌محمود ماتریدی سمرقندی پیشوای مذهب ماتریدیه است . ماتریدی منسوب است به ماترید که محله‌ای از سمرقند بوده است[۳۳] . او علم فقه را نزد ابوبکر احمد جوزجانی فرا گرفته و درعلم کلام سرآمد اقران گشته و در علوم اسلامی آثار گرانبهائی از خود بیادگار گذاشته است از جمله : کتاب التوحید ، کتاب المقالات ، اوهام المعتزلـه ، رد الاصول الخمسه از ابـومحمد باهلی ، رد امامت ، رد قرامطه ، رد تهذیب الجدل کعبی ، رد وعیدالفساق کعبی ، ماخذالشرایع فی‌اصول الفقه ، الجـدل فی اصول الفقـه[۳۴] . چـنانکه از آثـار او برمیآید او مخالفتی شدید با بزرگان اهل اعتزال داشته و برخی از آثار ابوالقاسم بلخی کعبی رئیس معتزلیان بغداد را نقض و اصول پنجگانه اهل اعتزال را نیز رد کرده است .

ماتریدی درعلم کلام دارای عقائد و افکار خاصی است ودربسیاری از مسائل بااشعری مخالفت دارد. متکلمان‌اسلامی هنگام‌بیان عقائد وآراء دینی‌اشاره باختلاف مسلك این دو پیشوای اهل سنت کرده‌اند . مثلا سعدالدین تفتازانی در شرح عقائد نسفیه آنجا که نسفی میگوید : «قرآن کلام خدای تعالی است و مخلوق نیست» میگوید کلام قدیم صفت خدای تعالی است اشعری معتقد است که جایز است که شنیده گردد ولی ابواسحق اسفراینی آن را رد کرده است و همین عقیده را شیخ ابو منصور اختیار نموده است[۳۵] . دانشمندان اسلامی در باره مسائلی که میان ماتریدی واشعری اختلاف است بحث‌های فراوان کرده‌اند ازجمله حسن بن عبدالمحسن مشهور به ابی عذبه کتابی دراین باره نوشتهٔ و آن را به «الروضة البهیه فیما بین

۳۳ـ ابن‌اثیر دراللباب‌فی‌تهذیب‌الانساب، ج۲ص ۷۶«ماتریت» ویاقوت «ماتیرب» ضبط کرده است. ونیز رجوع شود به‌ترکستان بارتولد، ص ۹۰

۳۴ـ ابن‌قطلوبغا، تاج التراجم، ص ۵۹ و اللکنوی، الفوائدالبهیه، ص ۱۹۵

۳۵ـ سعدالدین تفتازانی، شرح‌العقائد النسفیه ، ص ۹۴. ونیز فخرالدین رازی‌در کتاب «البراهین‌البهائیه»، ج۱ ص ۱۷۱ درمسأله رؤیت خدا گوید: «مـذهب ما درین مسأله آنستکه مذهب امام منصور ماتریدی علیه‌الـرحمة و الغفران است و آن آنستکه اثبات رؤیت بدلیل عقلی نکنیم لیکن تمسك بظواهر قرآن و اخبار در اثبات‌رؤیت کنیم».

الاشاعرة والماتریدیه» موسوم کرده است این کتاب درسال ۱۳۲۲ هجری قمری در حیدر آباد هند چاپ شده است . مؤلف در آغاز کتاب میگوید که آن را درسال ۱۱۲۵ در مکه بخواهش یکی از دوستانش تألیف کرده است . او معتقد است که میان اشعری و ماتریدی اختلاف عمیق نیست زیرا هردو در اصل عقیده اهل سنت و جماعت متفق هستند و اختلاف ظاهری آن دو موجب نمی گردد که یکی از آنان اهـل بدعت باشد و بـرای بیان این منظور بدین بیت از قصیده نـونیهٔ سبکی استناد میجوید :

والخلف بینهما قلیل امره   سهل بلا بدع و ولاکفران[۳۶]

ماتریدی‌شاگردان بسیاری داشته ازجمله حکیم قاضی‌اسحق‌بن محمد سمرقندی وعلی‌رستغفنی وابومحمد عبدالکریم‌بن موسی‌بزدوی [۳۷] دانشمند اخیرجد پدرابوالیسر محمدبن محمد بزدوی صاحب کتاب اصول‌الدین است که پس از این درباره اوسخن خواهد رفت .

ماتریدی نه تنها پیشوای فقه وکلام بشمار میرود بلکه اورا از زمرهٔ اصحاب کرامات وارباب کشف‌یادکرده‌اند . ابوطاهر خواجه سمرقندی فصلی ازکتاب خودرا تحت‌عنوان «مزارفیض‌آثارحضرت شیخ ابومنصورماتریدی» آورده ودرضمن بسیاری از داستانها داستان زیررا نقل کرده است : نقل‌است که روزی شیخ درباغ بود رسول خلیفه بغداد که از برای سؤال یك مسأله از بغداد به سمرقند آمده بود بردر باغ شیخ رفت و حلقه بردر زد شیخ بلباس جریده بیرون آمد . رسول پرسید که مولانا کجاست ؟ شیخ گفت مولانا خداست باز پرسید که شیخ کجاست ؟ درجواب گفت‌که

۳۶- ابی‌عذبه، الروضةالبهیه ص ۵. این قصیده‌که بدین بیت آغاز میشود:

الورد خدك صیغ من انسان   ام فـی‌الخدود شقائق النعمان

تمامی آن درطبقات الشافعیه سبکی، ج۳ ص ۳۸۹-۳۷۹ نقل شده است. تفتازانی درشرح مقاصد، ج۲ ص ۲۷۱ میگوید میان این دوطایفه اختلاف دربرخی از اصول‌است ازجمله مسأله تکوین ومسالهٔ استثناء درایمان ومساله ایمان مقلد. زبیدی درشرح‌احیاء-العلوم، ج۲ ص ۸ وهمچنین بیاضی دراشارات المرام فی‌عبارات‌الامام، ص ۵۳ اشاره بـه اختلاف این دومکتب کرده‌اند.

۳۷- لکنوی، الفرائد البهیه، ص ۱۹۵

شیخ این پیر است[۳۸] .

ماتریدی در سال ۳۳۳ وفات یافت و در گورستان چاکردیزه سمرقند مدفون گردید[۳۹] . از آثار ماتریدی که باقی مانده یکی تفسیر تأویلات السنه در تفسیر است که نسخ متعددی از آن در کتابخانه های ترکیه موجود است و دیگر کتاب التوحید درعلم کلام است که نسخه منحصر بفردی از آن در دانشگاه کمبریج موجود است این نسخه را برای نخستین بار پرفسور ژزف شاخت J. Schacht کشف و در مجله *Studia Islamica* ۱۹۵۳ معرفی کرد وسپس درسال ۱۹۷۰ در بیروت بوسیله دکتر فتح‌الله خلیف چاپ گردید .

بزدوی

از کسانی که بیاری مذهب ماتریدی پرداختند ابوالیسر محمدبن محمد بزدوی است . او درسال ۴۲۱ بدنیا آمد ونخست تحت تعلیم پدرش قرار گرفت . پدر او از تربیت یافتگان جدش عبدالکریم‌بن موسی بود که او خود ازاصحاب‌ماتریدی بوده است . او مدتی عهده دار قضاوت سمرقند بود و سرانجام به بخارا آمد و در همانجا در سال ۴۷۸ وفات یافت . بزدوی آثارگرانبهائی ازخود بجا گذاشت که از مهمترین آنها کتاب اصول‌الدین برای ما باز مانده است این کتاب بوسیله هانز - پیترلنس H. petet Linss مورد تصحیح قرارگرفته وبامقدمه‌ای درشرح‌حال اوچاپ شده است .

او در آغاز کتاب میگوید برخی از کتب که درعلم توحید تألیف شده ساخته و پرداخته فیلسوفانی مانند اسحاق کندی و اسفزاری ومانند آنهاست که خارج از طریق مستقیم است ، وبرخی دیگر نوشته اهل اعتزال است همچون عبدالجبار رازی و جبائی وکعبی ونظام ودیگران که موجب سستی اعتقاد میگردد ، وبرخی‌را مجسمه مانند محمدبن هیصم نوشته‌اند که نظر درآنهاروانیست . ابوالحسن اشعری کتابهائی دراین فن تألیف‌کرده ودرآن مذهب معتزله‌را تصحیح نموده چون خود درآغاز برآن مذهب بوده است واصحاب شافعی نیز ازاو پیروی کرده‌اند ولی اصحاب مادربسیاری

۳۸- ابوطاهر سمرقندی، سمریه، ص ۳۴

۳۹- عبدالحکیم تاجر، قندیه، ص ۵

از مسائل برابوالحسن اشعری خرده گرفته‌اند . شیخ امام زاهد ابومنصور ماتریدی کتابی درعلم توحید مطابق مذهب اهل سنت و جماعت نوشته ولی درآن کتاب کمی انغلاق وتطویل ودرترتیب آن نوعی دشواری وجود دارد . بنا براین مصمم شدم که کتابی مختصر برطریق اهل سنت وجماعت تألیف کنم تا عامه و خاصه برآن واقف گردند[۴۰] .

بزودی دراین کتاب نودوشش مسأله از مسائل کلامی‌را مطرح ساخته و درطی آن آراء وعقائد مذاهب مختلف اسلامی‌را نقل کرده است ودرپایان کتاب فصلی در بیان مذاهب اسلامی آورده وعقائد آنان‌را بیان داشته است .

نسفی

از یاری‌گران مکتب ماتریدی ابوحفص عمربن محمد نسفی متوفی ۵۳۷ است. او از شاگردان بزدوی بود و آثار مهمی از خود بجا گذاشت که مهمترین آنها «العقائدالنسفیه» است که بسیاری از دانشمندان برآن شرح نوشته‌اند و معروف‌ترین آن شروح شرح سعد الدین تفتازانی است . نسفی در عقائد بطور اجمال و ایجاز مباحث مهم کلامی را مطرح ساخته و میتوان آن را یك کتاب دستی در علم کلام بشمار آورد .

تفتازانی

دیگر ازکسانیکه متمایل باین‌مذهب بوده‌اندسعدالدین تفتازانی است‌که درسال ۷۱۲ یا ۷۲۲ درده تفتازان ازبلاد خراسان بدنیا آمده ودرفقه و اصول وکلام ومنطق و معانی وبیان متبحر بوده است.

ابن خلدون در فصلی که بعنوان علوم عقلی آورده میگوید سرمایه این علوم همیشه در عراق عجم و ماوراءالنهر فراوان بوده است. سپس گوید من در مصر تألیفات متعددی از مردی از بزرگان هرات از بلاد خراسان دیدم که مشهور به سعدالدین تفتازانی است این آثار که در علم کلام و اصول فقه و بیان است آگاهی میدهد که او را ملکه‌ای راسخ دراین علوم است و درضمن نشان میدهدکه او اطلاعی

۴۰- بزودی، اصول‌الدین، ص ۳

از علوم حکمیه و گامی عالی درعلوم عقلیه دارد[41].

از آثار مهم کلامی او یکی شرح عقائد نسفیه است که پیش از این از آن یاد شد و دیگر شرح المقاصد است که از کتب مهم کلامی بشمار میرود این کتاب برشش مقصد مبوب گردیده مقصداول اتصال درمبادی مقصد دوم در امور عامه مقصد سوم در اعراض مقصد چهارم در جواهر مقصد پنجم درالهیات مقصد ششم در سمعیات است. تفتازانی درسال ۷۹۲ از دنیا رفته است.

«اشاعره»

جوینی

ابوالمعالی عبدالملك بن عبدالله جوینی نیشابوری ملقب به امام الحرمین از متکلمان بزرگ اسلامی است. او درسال ۴۱۹ درجوین بدنیا آمد فقهٔ رانزد پدر خود ابومحمد جوینی و اصول دین یعنی کلام را نزد ابوالقاسم اسکافی اسفراینی خواند. هنگامیکه میان اشاعره و معتزله تعصباتی درگرفت او بحجاز رفت و چهار سال درمکه ومدینه مجاور گشت و به تدریس و افتا مشغول گردید. و بهمین مناسبت او را امام‌الحرمین گفتند. او سپس در آغاز حکومت الب‌ارسلان به نیشابور آمد و خواجه نظام الملك وزیر برای او مدرسه نظامیه [42] را بنا نهاد و سی‌سال درآن مدرسه به‌تعلیم و تدریس اشتغال‌داشت و همیشه سیصدتن از طلاب در مجلس درس او حضور داشتند. او در سال ۴۷۸ رخت از جهان بربست درحالیکه آثار ارزنده‌ای از خود باقی گذاشت که ازمهمترین آنها میتوان کتاب‌الارشاد وکتاب‌الشامل [43] را نام برد که خوشبختانه هر دو چاپ و منتشر شده است.

---

۴۱ ابن خلدون، مقدمه، ص ۴۰۳. درعلم بیان یعنی علوم فصاحت و بلاغت کتاب مطول سعدکه شرحی بر تلخیص المفتاح قزوینی است هنوز درمدارس قدیم ایران خوانده‌میشود.

۴۲ـ مدارس نظامیه مدارسی بودکه خواجه‌نظام‌الملك. درشهرهای بغداد و بلخ و نیشابور وهرات واصفهان وبصره وآمل ومرو وموصل تأسیس‌کرد. رجوع شودبه‌طبقات الشافعیه سبکی، ج ۴ ص۳۱۳

۴۳ـ نام کامل آن«کتاب الارشادالی قواطع‌الادلة فی‌اصول الاعتقاد» است ودرسال ۱۹۵۰ درقاهره چاپ شده وقسمت اول ازکتاب «الشامل فی‌اصول الدین» درسال ۱۹۵۹ بوسیله هلموت‌کلوبفر درقاهره‌چاپ‌شده است.

جوینی از کسانی است که مذهب کلامی اشاعره را تثبیت کرد و بدان رونق بخشید. اودر آثار کلامی‌خود به عقاید شیوخ خودهمچون‌قاضی‌ابوبکر باقلانی متوفی ۴۰۳ و ابواسحق اسفراینی متوفی ۴۱۳[۴۴] و ابوالحسن اشعری متوفی ۳۲۴ استناد میجوید و از اسفراینی بعنوان استاد یاد میکند. جوینی در کتاب ارشاد و شامل مباحث کلامی زیر را مطرح و مورد بحث و تحلیل قرار داده است. بحث در نظر و علم، جواهر و اعراض، اثبات حدوث عالم، رد مذاهب مخالفان اثبات صانع یعنی دهریه و فلاسفه و ثنویه و مجوس، رد برنصاری و یهود و براهمه، صفات خداوند، معانی اسماء خداوند، جوازرؤیت خداوند، خلق افعال، تعدیل‌وتجویر، صلاح‌واصلح، اثبات نبوات، نبوت محمد، سمعیات، آجال، ارزاق، اسعار، امر بمعروف ونهی‌ازمنکر ثواب و عقاب واحباط اعمال، اسماء و احکام، توبه، امامت[۴۵].

غزالی

یکی از شاگردان برجسته امام‌الحرمین جوینی ابو حامد محمدبن محمد غزالی طوسی متوفی ۵۰۵ است که او نیز مدتی درمدرسه نظامیه نیشابور بتدریس اشتغال داشته است[۴۶] او از مردان بزرگ علمی اسلام بشمار میرود و آثار فراوانی از خود بجا گذاشته که از میان آنها میتوان احیاء علوم‌الدین و مقاصد الفلاسفه و تهافت ـ الفلاسفه‌و المنقذ من‌الضلال ومعیارالعلم ومحك‌النظر رانام برد. او در کتاب تهافت ـ الفلاسفه خود به رد فیلسوفان میپردازد و عقیده آنان را مبنی برقدم عالم وبسیاری از مسائل دیگر باطل میکند. ابوالولید محمدبن احمد معروف به‌ابن رشد دانشمند

۴۴ـ ابراهیم بن‌محمدبن‌ابراهیم بن‌مهران معروف به‌استاد ابواسحاق‌اسفراینی‌معاصر قاضی عبدالجبار درزمان خود رئیس اشعریان بود چنانکه قاضی رئیس معتزلیان بودسبکی درطبقات الشافعیه‌ج ۴ ص ۲۶۱ مناظره‌ای ازاین دونقل‌میکند که عبدالجبار، آنرا مطابق عقیده معتزله‌که بدها آفریده خدا نیست باجمله «سبحان من‌تنزه عن‌الفحشاء» آغاز کرده ولی‌ابواسحاق مطابق عقیده اشعریه‌که همه‌چیز رامخلوق خدامیدانند باجمله «سبحان‌من لاتقع‌فی‌ملکه‌الامایشاء» ابتدانموده است، این اسفراینی غیراز ابوالمظفراسفراینی متوفی ۴۷۱است که کتاب«التبصیر فی‌الدین و تمییز الفرقة‌الناجیة‌عن‌الفرق الهالکین» را درموضوع فرق اسلامی تألیف‌کرده است.

۴۵ـ بدوی، مذاهب الاسلامیین، ص ۷۰۶

۴۶ـ ابن‌خلکان، و فیات‌الاعیان، ص۲۵۳

اندلسی متوفی ۵۹۵ در کتابی که بنام تهافت التهافت نوشته گفته های غزالی را رد کرده است و همو در کتاب دیگر خود درباره غزالی گفته است که در کتابهایش روش واحدی را اتخاذ نکرده بلکه با اشعریه اشعری است و با صوفیه صوفی و با فلاسفه فیلسوف چنانکه گفته شده:

یوماً یمان اذالاقیت ذایمن و ان لقیت معدیا فعدنان[۴۷]

گذشته از ابن رشد دانشمندی بنام علاءالدین علی طوسی متوفی ۸۸۷ کتابی بنام «الذخیره» بامر سلطان محمد فاتح نوشته و درآن به محاکمه میان غزالی وحکما پرداخته است. این کتاب درحیدر آباد دکن چاپ شده است. غزالی در کتاب المنقذ من الضلال خود اصناف طالبین را درچهار فرقه منحصر مینماید متکلمان و باطنیه و فلاسفه و صوفیه و سپس هنگامی که از متکلمان یادمیکند میگوید خود کتابهای پیشینیان را خوانده و درآن فن بتالیف پرداخته و مقصودش درآن حفظ عقائد اهل سنت و نگهداری آن ازاهل بدعت بوده است[۴۸].

شهرستانی

دیگراز متکلمان این مکتب ابوالفتح محمدبن ابی القاسم عبدالکریم شهرستانی متوفی ۵٤۸ است[۴۹]. او از دانشمندانی است که آگاهی وسیعی درباره ادیان ومذاهب و همچنین مکتبهای گوناگون فلسفی داشته و مهمترین کتاب او در این موضوع کتاب الملل والنحل است که از مستندترین کتابها دراین فن بشمار میرود. شهرستانی کتابی درعلم کلام تألیف کرده و آنرا نهایة الاقدام فی علم الکلام نامیده. او در این کتاب به بحث درباره حدوث عالم و توحید و علم ازلی وکلام باری تعالی و حسن و قبح و نبوات و دیگر مسائل پرداخته است. او درآغاز کتاب گوید یکی ازکسانی که اشارت او غنم و طاعتش حتم بود از من خواست که مشکلات اصول را برای اوگرد آورم و دشواریهای آن را حل نمایم بگمان اینکه من به نهایات نظر و غایات فکر

۴۷- ابن رشد فصل المقال، ص ۲۸

۴۸- غزالی، المنقذ من الضلال، ص ۱۴

۴۹- شهرستان شهرکی بوده است درخراسان نزدیک نسا. یاقوت حموی، معجم البلدان، ج ۳، ص ۳۴۳

رسیده‌ام شاید او آماس را از فربهی باز نشناخته است. او سپس باین دوبیت متمثل می‌شود:

لقد طفت فی تلك المعالم کلها و سیرت طـرفـی بین تلك المعالم

فلم ارالا واضعا کـف حائر علی ذقـن او قارعـاً سن نادم [۵۰]

توجه شهرستانی به مسائل فلسفی و کلامی و نقل عقائد ارباب ملل و نحـل موجب شدکه برخی او رامتخبط دراعتقاد و متمایل بالحاد بدانند [۵۱].

فخرالدین رازی

محمدبن عمر رازی ملقب به فخرالدین متوفی ٦٥٦ ازمتکلمان مشهوراسلامی است. وسعت اندیشه و نظر و موشکافی او درمسائل عقلی و فلسفی بپایه‌ای بود که او را امام‌المشککین لقب دادند. اوبه مکتب‌اشعری رونقی‌تازه بخشید ومسائل‌متشتت کلامی را منظم و مبوب ساخت چنانکه او را اشعری ثانی میگفتند. آثار فراوانی از او باقی مانده از جمله در فلسفه المباحث المشرقیه و المحصل و در کلام الاربعین فی‌اصول‌الدین بعربی والبراهین البهائیه فی‌علم‌الکلام بفارسی. رازی دراین کتاب‌ها مسائل مختلف کلامی رامورد بحث و بررسی قرارداده و شبهات مخالفان رابراساس احتجاجات واستدلالات فلسفی پاسخ داده است. رازی درمناظره و بحث و جدل چیره دستی فراوان داشت. او درسفر خودبه ماوراءالنهر درشهر بخارا بارضی نیشابوری‌و نورصابونی و در غزنین باقاضی شهر و درسمرقند بافرید غیلانی و همچنین درشهر-های دیگر باسایر دانشمندان درمسائل فلسفی وکلامی و اصولی مباحثه و مناظره‌کرد وشرح‌این مناظرات‌را بصورت‌کتابی درآورد‌که برای نخستین‌بار بوسیله پول‌کراوس P. kraus درمجله Isamic Culture سال ۱۹۳۸ معرفی گردیدوسپس‌درحیدرآبادچاپ شد و درسال ۱۹٦٦ مناظرات رازی بوسیله محمد خلیف به زبان انگلیسی ترجمه و بامتن عربی در بیروت چاپ و منتشر گردید.

بیضاوی و اصفهانی وایجی و جرجانی

از متکلمانی که پیرو این مکتب بودند و روش و سیاق فخرالدین رازی را

۵۰- شهرستانی، نهایةالاقدام، ص ۳

۵۱- یاقوت حموی، ج ۳ ص ۳۴۳

دنبال کردندعبارتنداز: قاضی بیضاوی متوفی ۶۸۵ که کتاب طوالع الانوار راتألیف کرده و شمس‌الدین بن‌محمود اصفهانی متوفی ۷۴۹ که کتاب مطارح الانظارفی‌شرح لوامع الانوار را نوشته است. و قاضی عضدالدین ایجی متوفی ۷۵۶ مولف کتاب مواقف ومیر سیدشریف جرجانی متوفی ۸۱۶ شارح مواقف را نیز میتوان از همین طبقه بشمار آورد. دانشمندان فوق و دانشمندان پس‌از آنان به‌تفصیل مباحث کلامی پرداختند وکتابهای مطولی درآن موضوع تألیف کردند وبحث درباره هریك احتیاج به مجالی وسیع دارد.

«معتزله»

کعبی

ابوالقاسم عبدالله‌بن احمد بلخی کعبی متوفی ۳۲۰ رئیس معتزله بغداد بود. معتزله از او بعنوان «امام اهل الارض» یاد میکردند ومخالفان برای ردمکتب اعتزال به‌رد ونقض او اکتفا مینمودند[52] او از متکلمان زبردست بود و از کتابهای مهم او یکی‌عیون‌المسائل‌ودیگری کتاب‌المقالات است که‌هیچکدام متأسفانه برای‌ماباقی‌نمانده است. ابورشید نیشابوری درکتابی که در مسأله جوهر نوشته به عیون المسائل او استناد جسته و از او بعنوان «شیخنا» یادکرده است[53]. کتاب‌المقالات او موردتوجه دانشمندان سنی و شیعی بوده چنانکه قاضی عبدالجبار همدانی شرحی برآن نگاشته[54] وعلی‌بن احمد کوفی دانشمند شیعی تحقیقی درباره آن نوشته است[55].

ازشاگردان معروف ابوالقاسم‌بلخی ابوجعفرابن قبه‌رازی است که از متکلمان مشهور امامیه است. ابن ابی الحدید هنگام شرح خطبه شقشقیه حضرت علی (ع) میگویدکه من بسیاری از این خطبه را در تصانیف شیخنا ابوالقاسم بلخی پیشوای بغدادیان از اهل اعتزال دیده‌ام او درزمان مقتدر بوده ومدتی دراز پیش‌از آنکه‌رضی بدنیا آید زندگی میکرده است ونیز بسیاری از این خطبه را درکتاب ابوجعفر ابن‌قبه از متکلمان امامیه یعنی کتابی که مشهور به‌کتاب الانصاف است دیده‌ام واین‌ابوجعفر

۵۲- ماتریدی، کتاب التوحید، ص ۴۶

۵۳- نیشابوری، کتاب المسائل، ص ۳۵

۵۴- ابن‌المرتضی، طبقات المعتزله، ص ۱۱۲

۵۵- نجاشی، الرجال، ص ۲۰۲

از شاگردان شیخ ابوالقاسم بوده است[۵۶]. ابوحیان توحیدی میگوید در عالم بودن و راوی بودن و ثقه‌بودن کعبی شکی وجود ندارد[۵۷].

محمدبن زکریای رازی همزمان بلخی بوده وبااو درمسائل زمان مکان وماده و سایر مسائل جهان شناسی مناقضاتی داشته است[۵۸].

قاضی عبدالجبار همدانی

ابوالحسین عبدالجباربن احمد همدانی اسدآبادی که نزدمعتزله به‌قاضی‌القضاة اشتهار دارد از بزرگان مشایخ معتزله است. او در آغاز امر در اصول پیرو مکتب اشعری ودرفروع تابع‌مذهب‌شافعی‌بود سپس درنتیجه مجالست و مناظره بااهل اعتزال به مذهب معتزله متمایل گردید[۵۹]. صاحب بن‌عباد بعداز سال ۳۶۰ او را به ری برای تدریس دعوت کرد و او در همانجا در سال ٤۱۵ درگذشت. صاحب او را بسمت قاضی القضاة ری نیزتعیین کرد ومکرراً ازاو بعنوان «افضل اهل‌الارض» یاد مینمود.

از او آثار فراوانی باقی مانده چنانکه نوشته‌اندکه او درمدت عمر خودچهار صد هزار ورقه نوشته است آثاری‌که از او یاد کرده‌اند عبارتست از: کتاب‌الدواعی والصوارف ،کتاب‌الخلاف و الوفاق ،کتاب‌الخاطر، کتاب الاعتماد، کتاب المنع و التمانع، کتاب مایجوزفیه التزاید و مالایجوز، وکتابهائی‌که او املا کرده عبارتست از: المغنی، الفعل و الفاعل، المبسوط، المحیط، الحکمة و الحکیم، شرح الاصول الخمسه. شروحی که نوشته عبارتست از: شرح جامعین، شرح اصول، شرح مقالات، شرح اعراض و دراصول فقه نهایه و عمد و شرح آن و در نقض مخالفان نقض اللمع و نقض‌الامامه را تصنیف کرده است و پاسخهائیکه به پرسشهای علمی داده است به رازیات و عسکریات و قاشانیات و خوارزمیات و نیشابوریات مشهور است[۶۰].

۵۶- ابن‌ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغه، ج۱ ص ۱۷۱
۵۷- توحیدی، البصائر والذخائر، ص ۱۹۱
۵۸- محقق، فیلسوف ری محمدبن‌زکریای رازی ، ص۳۴
۵۹- ابن‌المرتضی، طبقات المعتزله‌ص ۱۱۳
۶۰- ابن‌المرتضی، طبقات المعتزله، ص ۱۱۳
معتزله میگفتند تاکسی باین اصول پنجگانه ایمان نداشته باشد شایسته نام‌معتزلی نیست. خیاط، کتاب الانتصار، ص ۹۳

درسالهای اخیر دانشمندان برخی آثار قاضی عبدالجبار را از کتابخانه‌های مهم دنیا بدست آورده و چاپ و منتشر کرده‌اند: از جمله کتاب‌های شرح الاصول الخمسه والمغنی و المجموع فی‌المحیط با التکلیف و تنزیه القران عن المطاعن و تثبیت دلائل النبوه است. درشرح اصول خمسه به تحلیل اصول پنجگانه اعتقادی اهل اعتزال پرداخته آن‌اصول عبارتنداز توحید، عدل، وعد و وعید ، المنزلة بین ـ المنزلتین، الامر بالمعروف والنهی عن‌المنکر[۶۱]. کتاب مغنی او دربیست مجلداست که جلدهای ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۲۰ آن‌که درموضوعات مختلف کلامی است یافت شده و چاپ ومنتشر گردیده است.

کتابهای قاضی مشحون از استدلالهای منطقی درمسائل کلامی واعتقادی بوده است ابوالعلاء معری شاعر نابینای عرب که سخت از مجادلات مذهبی بیزار بوده در این بیت خود اشاره به نام دو کتاب از کتابهای قاضی یعنی «مغنی» و «عمد» کرده است.

لولا التنافس فی الدنیا لما و ضعت کتب التناظر لاالمغنی و لاالعمد[۶۲]

آخرین جزء کتاب المغنی اختصاص به‌مسأله امامت دارد. او معتقد است که منصوص بودن امامت از راه عقل وسمع ثابت نمیشود. شیعه استدلالهای قوی‌قاضی را نتوانستند تحمل کنند و در صدد رد آن برآمدند از مهمترین جواب‌هائی‌که براین قسمت ازکتاب المغنی نوشته شده جواب سید مرتضی علم‌الهدی متوفی ۴۳۶ است که بنام کتاب الشافی نامیده است . این کتاب مبتنی بر استدلالهای عقلی و نقلی است ومبسوط‌ترین کتابی است‌که مساله امامت درآن بعنوان یك‌مساله‌نظری مورد طرح قرار گرفته است. اهمیت این کتاب چندان بودکه شیخ طوسی خلاصه‌ای برآن نوشت وآن را تلخیص الشافی نامید این‌کتاب در سال ۱۳۰۱ در تهران چاپ سنگی شدوسپس درسال ۱۳۸۱ باکوشش سیدحسن‌بحرالعلوم درنجف بصورت‌مرغوبی چاپ و منتشر گشت[۶۳].

۶۲- ابوالعلاء معری، لزوم مالایلزم به‌نقل از تعریف القدماء بابی العلاء، ص- ۱۱۶

۶۳- برای اطلاع بیشتر ازکتاب مغنی وکتاب شافی و تلخیص الشافی رجوع‌شود به مقاله نگارنده تحت عنوان «مقدمه‌ای بر تلخیص الشافی شیخ طوسی که در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی شماره ۳ و ۴ سال ۱۳۴۹ منتشرشده است.

رامهرمزی

ابومحمد عبداللهعباس رامهرمزی ازاصحاب ابوعلی جبائی بودهو ابن‌المرتضی او را درطبقه نهم از اهل اعتزال قرار داده است. رامهرمزی ریاست بزرگی در شهر رامهرمز داشت ومسجد بزرگی درآنجا بناکرد. قاضی عبدالجبار کتاب مغنی خودرا درآن مسجد آغاز و بیشتر آن را درآنجا املاکرده است و خود معتقد به برکت آن مسجد درامر تألیف مغنی بوده است.

رامهرمزی از اخص اصحاب ابوعلی جبائی بود و امالی او را استملاء میکرد و بسیاری ازپرسشهائی‌که از ابوعلی میشد پاسخ میداد. اوخطی نیکو نیز داشت ودو نسخه قرآن باخط خود نوشت و یکی رابرای صاحب بن‌عباد فرستاد. صاحب میگفت حروف خط او میتواند شبهه جبریان را نقض کند که میگویند: اگر خط از فعل ما باشد باید بتوانیم باردوم مثل آنچه راکه باراول نوشته‌ایم بدون اختلاف بنویسم[۶۴]

نیشابوری

ابورشید سعیدبن‌محمد نیشابوری ازاصحاب قاضی‌عبدالجبار وازطبقه‌دوازدهم اهل اعتزال بوده و گرایشی بسوی معتزلیان بغداد داشته است. ریاست معتزلیان‌پس از قاضی باو محول گشت او بهری باز گشت و درهمانجا درگذشت او تالیفات بسیار ارزنده‌ای دارد از جمله دیوان الاصول که در آغاز سخن از جواهر و اعراض میگوید و سپس موضوع توحید و عدل را دنبال میکند. او پیش از اینکه بهری بیاید درنیشابور حلقه درس و بحثی داشته و بسیاری از متکلمان گرد او جمع میشدند[۶۵].

از آثار او کتابی بنام «المسائل فی‌الخلاف بین‌البصریین و البغدادیین فی‌ـ الکلام فی‌الجوهر» باقی مانده که بوسیله ارتوربیرم A. Biram بزبان آلمانی ترجمه شده و بامتن عربی منتشر گشته است.

۶۴ـ ابن‌المرتضی، طبقات المعتزله، ص۹۹

۶۵ـ ابن‌المرتضی، طبقات المعتزله، ص ۱۱۶

زمخشری

ابوالقاسم محمودبن عمر خوارزمی زمخشری متوفی ۵۳۸ از دانشمندان بزرگ اسلام است که در تفسیر وحدیث ونحو ولغت وبیان چیره دستی فراوانی داشته است. ازکتابهای مهم او کتاب کشاف در تفسیر قرآن و فائق در تفسیر حدیث ومفصل در نحو و مقدمةالادب درلغت است. او معتزلی مذهب بود وقرآن را بروش اهل اعتزال تفسیر میکرد بهمین مناسبت تفسیر خود را با جمله «الحمدلله الذی خلق القران» آغازکرد سپس باوگفتند بااین کیفیت کسی بآن رغبت نمیکند او به «الحمدلله الذی جعل القران» تغییرداد وجعل نیزبمعنی خلق است. سپس مردم آنرابه: «الحمدلله الذی انزل القران» تغییر دادند[۶۶].

زمخشری بجهت آنکه مدتی درمکه اقامت داشته ملقب به «جارالله» شده است. افکار وعقائد اعتزالی زمخشری را میتوان در تفسیر او درمواردی که میان اشاعره و معتزله اختلاف است جستجو کرد.

«شیعهٔ اثنی عشریه»

ازقدیمترین متکلمان شیعه امامیه که ایرانی بوده‌اند میتوان از دانشمندان زیر نام برد: هشام بن سالم جوالیقی که از اسیران جوزجانان بوده وسپس درسلك اصحاب امام صادق و امام کاظم (علیهماالسلام) درآمده. ابوحفص حدادنیشابوری، محمدبن بشیر سوسنجردی، ابوجعفر بن قبه رازی، حسن بن موسی نوبختی، ابن ملك اصفهانی، ابوجیش بن خراسانی[۶۷].

از دانشمندان فوق جسته گریخته منقولاتی درکتابهای کلامی وملل ونحل نقل شده است ولی کتاب مستقل ویا فصلی ازکتاب آنان بدست مانرسیده است. دراینجا ناچار هستیم ازسه دانشمند ایرانی که از متکلمان اولیه شیعی بشمار میروند وآگاهی

۶۶- ابن خلکان، وفیات الاعیان، ج ۴ ص ۲۵۶

۶۷- ابن ندیم، الفهرست، ص ۳۳۴ - ۳۲۶. مولف فصلی جداگانه را در طی صفحات نامبرده اختصاص به متکلمان شیعه امامیه و زیدیه داده است. دانشمند فقید عباس اقبال فصلی دربارهٔ متکلمان اولیه شیعه آورده وبشرح حال دانشمندان فوق پرداخته است رجوع شود به کتاب خاندان نوبختی ص ۹۵-۷۷

بیشتری ازآنان بما رسیده نام ببریم.

فضل‌بن شاذان

فضل‌بن شاذان نیشابوری متوفی ۲۶۰ فقیه ومتکلم جلیل‌القدری بوده که‌آثار فراوانی از خود درکلام وفقه وحدیث بجای‌گذاشته‌است. اودر احتجاج واستدلال بر- مخالفان چیره دستی فراوانی داشته و آثار او بیشتر بررد آنان است از جمله رد بـر ابن کـرام‌پیشوای کرامیه، نقض براسکافی درمساله جسم، ردبرثنویه، ردبرغلاة، رد بر- احمدبن یحیی، ردبر اصم، ردبر یمان‌بن رباب خارجی، ردبرمثلثه، ردبر مرجئه، ردبر باطنیه و قرامطه[۶۸].

یکی ازکتابهای او بنام «الایضاح فی‌الرد علی سائرالفرق» از دست‌برد زمانه محفوظ مانده واکنون بسعی واهتمام سیدجلال محدث ارموی درزیر چاپ است.

ابن راوندی

ابوالحسین احمدبن‌یحیی معروف بابن‌راوندی متوفی ۲۹۸ اصلاً اهل‌مروالرود خراسان بوده است. او نخست ازاهل اعتزال بود وسپس آنان او را طرد کردند اوبه جانب تشیع گرائید وکتابهائی دراثبات امامت حضرت علی‌ابن ابی‌طالب تالیف‌کرد. معتزله او را به‌کفر و زندقه متهم ساختند وکتابهائی بررد او نوشتند. ابن راوندی کتابهای فراوانی نگاشته برخی ازدانشمندان مانند ابن‌ندیم آثار اورا بدوقسم‌تقسیم کرداند آثاری‌که دردوران صلاحش نوشته‌وآثاردیگری‌که درروزگارسستی عقیده‌اش تألیف کرده است. ازآثار ابن‌راوندی چیزی بدست مانرسیده است دانشمندان اهل تسنن فقراتی از کتابهای الحادی‌که بدو منسوب میدارند نقل کرده‌اند[۶۹]. سید مرتضی علم‌الهدی دانشمند شیعه او را از آن اتهامات مبری میداند. ابوالحسین

۶۸- طوسی، فهرست، ص ۱۵۰. تاریخ وفات او از ریحانة الادب ج ۵ ص ۳۶ نقل گردید.

۶۹ - این فقرات بوسیله هلموت‌ریتر H.Ritter و پول کراوس P.Kraus چاپ شده است. برای آگاهی بیشتر رجوع شود به‌سلسله مقالات نگارنده تحت عنوان «ابن- راوندی» مجلهٔ یغما سال ۱۱ شماره ۱۱ و ۱۲ بهمن واسفند ۱۳۳۷ وسال ۱۲ شمارهٔ ۱ فروردین ۱۳۳۸ و همچنین مقاله تحت عنوان «منابع تازه در بارهٔ ابـن‌راونـدی» مجلـه دانشکده ادبیات شماره ۱ سال ۱۳۴۵

خیاط معتزلی فقراتی از کتاب الامامه ابن راوندی را در کتاب الانتصار آورده است. این کتاب الانتصار ردی است بر کتاب فضیحة المعتزله ابن‌راوندی که درنقض‌فضیلة المعتزله جاحظ نوشته بوده است. این‌کتاب درسال ۱۹۲۵ در قاهره بوسیله نیبرگ H. S. Nyberg چاپ‌شد وسپس درسال ۱۹۵۷ بوسیله دکتر نادر بزبان فرانسه ترجمه وبا متن عربی دربیروت چاپ ومنتشر گردید.

ابن نوبخت

ابواسحق ابراهیم‌بن نوبخت که باحتمال قوی‌درنیمه اول‌قرن چهارم‌میزیسته[۷۰] ازمتکلمان ایرانی مذهب شیعه است که کتابی بنام «الیاقوت» درعلم‌کلام تألیف‌کرده و درآن به‌بحث از مسائل مختلف کلامی پرداخته و فصل بزرگی را هم اختصاص به مسأله امامت داده است. کتاب یاقوت مورد توجه دانشمندان سنی وشیعی بوده است چنانکه ابن‌ابی‌الحدید شارح نهج‌البلاغه شرحی برآن نوشته‌که متأسفانه برای‌ما باقی نمانده ولی ازشرحی‌که علامه حلی متوفی ۷۲۶ نوشته وبنام «انوارالملکوت فی‌شرح الیاقوت» موسوم ساخته نسخی در دست است و درسال ۱۳۳۸ بوسیله دانشگاه‌تهران چاپ شده است. علامه در آغاز کتاب گوید: که شیخ اقدم وامام اعظم ما ابواسحق ابراهیم‌بن نوبخت مختصری در علم کلام تألیف کرد و آن را «یاقوت» نامید این کتاب باکوچکی حجم‌مشتمل برمباحث عالی‌بود وهمان ایجاز واختصار آن‌فهم‌کتاب را دشوار میساخت باین جهت مااین کتاب رابهمان ترتیب تألیف کردیم و مطالبی هم برآن افزودیم[۷۱].

درکتابهای کلامی از ابن نوبخت بعنوان «صاحب الیاقوت» یاد شده. برخی‌از خاورشناسان‌که آگاهی ازاین دانشمند نداشته‌اند درمورد نام‌او دچار اشتباه‌گردیده‌اند چنانکه درترجمه شرح باب حادی‌عشر آنجاکه فاضل‌مقداد متوفی ۸۲۶ درمورداثبات لذت عقلیه برای خداوند میگوید: «وان کانت عقلیة فقد اثبتها الحکماء له تعالی و صاحب الیاقوت منا»[۷۲]. صاحب‌الیاقوت به Founder of ya'qubiyya ترجمه‌شده و

۷۰- اقبال، خاندان نوبختی، ص ۱۶۶

۷۱- حلی، انوارالملکوت، ص ۲

۷۲- فاضل مقداد، شرح باب‌حادی عشر، ص ۲۴

در پاورقی نوشته شده که‌تعیین این کلمه با مشورت پرفسور نیکلسن صورت گرفته است[۷۳].

محدثان بزرگ شیعه

دانشمندان شیعه در قرن چهام در صدد گرد آوری اخبار و احادیث برآمدند. این اخبار و احادیث مورد اطمینان و اعتماد شیعه بود و شیعه باوجود آنها خود را ازصحاح ومسانیداهل سنت بی‌نیاز میدانست. این‌اخبار واحادیث بوسیله سه‌دانشمند ایرانی درچهار کتاب مدون گردید. محمدبن یعقوب کلینی متوفی ۳۲۹ کتاب‌الکافی رانوشت ومحمدبن علی‌بن بابویه ملقب به‌شیخ صدوق متوفی ۳۸۱ کتاب من‌لایحضره الفقیه[۷۴] رانگاشت و محمدبن‌حسن‌طوسی‌معروف‌به‌شیخ‌الطائفه‌متوفی ۴۶۰ دو کتاب‌بنام تهذیب‌واستبصار راتألیف کرد[۷۵]. بسیاری‌ازاخبارواحادیث که‌دراین‌چهارمجموعه‌مدون است مشتمل برمباحث اعتقادی و موضوعات کلامی است ولی دانشمندان یاد شده کتابهای مستقلی‌هم درمسائل کلامی تألیف کرده‌اند ازجمله ابن‌بابویه کتابی‌درعقائد دارد که معروف به‌عقائد صدوق است ومحمدبن نعمان ملقب به‌شیخ مفید متوفی ۴۱۳ آنرا شرح کرده است. این‌کتاب بضمیمه «اوائل المقالات» مفیددرسال ۱۳۲۶ شمسی درتبریز چاپ شده است. و شیخ‌طوسی یکی ازکتابهای کلامی استاد خود سیدمرتضی را موسوم به «جمل‌العلم والعمل» مورد شرح و تفسیر قرار داده‌که هم‌اکنون نسخه‌ای منحصر بفرد ازآن درکتابخانه آستان قدس‌رضوی بشماره ۶۵۳۰ محفوظ است. ونیز

۷۳- شرح باب حادی عشر ، ص۳۳ ترجمهٔ انگلیسی بوسیلهٔ :
William Mcelwee Miller

۷۴- این نامرا برای کتاب خود ازکتاب معروف محمدبن زکریای رازی « من لایحضره‌الطبیب»اقتباس‌کرده است وخود درآغازاین امررا یادآورشده است رجوع شود به فیلسوف‌ری تألیف نگارنده ص ۶۶

۷۵- شیعه از این سه‌تن به‌عنوان «محمدین ثلث اوائل» یاد میکند دربرابر سه محدث دیگر یعنی محمدبن مرتضی‌معروف به‌ملامحسن فیض متوفی ۱۰۹۱ صاحب‌کتاب وافی ومحمدبن حسن‌معروف به‌شیخ حر عاملی متوفی ۱۱۰۴ صاحب‌کتاب وسائل‌الشیعه ومحمدباقر مجلسی متوفی ۱۱۱۱ صاحب‌کتاب بحارالانوارکه از آنان تعبیربه «محمدین ثلث اواخر» میشود. ریحانةالادب، ج۳ ص ۴۹۳

کتابی مختصر برای مبتدیان بنام «المقدمه فی‌الکلام» املاءکرده که دریادنامهٔ کنگره هزارهٔ شیخ طوسی چاپ شده است.

درمیان‌شیعه‌دانشمندانی‌پیدا شدندکه‌مطالب کلامی رادرجامه احتجاج و مناظره یادکردند یعنی اثر آنان دارای‌نظام خاص کتب کلامی مدون نیست‌ولی مسائل‌مختلف کلامی درصورت احتجاج‌و جدل‌و مناظره‌بیان شده‌است ازمیان‌این دانشمندان طبرسی و قزوینی رازی را میتوان یادکرد.

طبرسی

احمدبن‌علی ابومنصور طبرسی (= تفرشی) از مفسران ومحدثان معروف شیعه‌است. کتاب تفسیر او یعنی «مجمع‌البیان فی‌تفسیر القران»: از مهمترین تفاسیر شیعه‌بشمار میرود. کتابی از اوبنام «الاحتجاج» دردست است‌که درآن احتجاجات واستدلالات پیغمبر و حضرت علی و سایر امامان شیعه‌که دربرابر زندیقان و ملحدان و مخالفان کرده‌اند یاد شده است. آقای دکتر حسین کریمان کتابی در دو مجلد تحت عنوان «طبرسی و مجمع‌البیان» نوشته و درآن به تفصیل در باره احوال و آثار و افکار او بحث کرده است وآقای دکتر موسی عبدل‌استاد دانشگاه ایبادان نیجریه‌رساله دکتری خودرا دردانشگاه مك‌کیل‌کانادا براهنمائی‌نگارنده‌دربارهٔ مجمع‌البیان‌طبرسی‌ومقایسه آن با کشاف زمخشری و تفسیرکبیر فخررازی از نظر بررسی مطالب کلامی به‌زبان انگلیسی‌نوشت وبرای نخستین‌بار طبرسی به‌خارج از دنیای اسلامی معرفی‌گشت.

قزوینی رازی

ابن ابی‌الحسین‌بن ابی‌الفضل قزوینی رازی از دانشمندان جدلی و مناظره‌گر شیعه بشمار میآید، در هنگامیکه یکی از دانشمندان اهل تسنن کتابی بنام «بعض فضائح‌الروافض» [۷۶] نوشت ودرآن برخی از زشتیها وزشتکاریها را به شیعیان نسبت

۷۶- روافض جمع رافضه است این کلمه از رفض بمعنی رها ساختن و ترك کردن گرفته شده و به‌شیعه‌اطلاق شده است‌ازآنگاه‌که ترك کردند زیدبن علی‌بن‌الحسین را در وقتی‌که ازاو خواستندکه از ابوبکر وعمر براءت جوید و او خواست آنان را اجابت نکرد آنان گفتند: «ان‌برئت منهماوالا رفضناك» رجوع شود به‌حورالعین نشوان‌حمیری ص ۱۸۴، ۱۸۵.

داد او دامن همت بکمرزد و کتابی در رد او نوشت و آن را بنام «بعض مثالب ـ النواصب فی‌نقض بعض فضائح الروافض»[۷۷] نامید . این کتاب که به کتاب النقض مشهور گردیده درسال ۵۶۰ تالیف شده وگذشته از اینکه مشتمل برروش مجادله و مناظره شیعه وسنی است بسیاری از فوائد تاریخی وجغرافیائی واجتماعی و دینی را دربردارد ومتن کتاب از متون روان فارسی بشمار میرود . این کتاب درسال ۱۳۳۱ بوسیله سید جلال‌الدین محدث درتهران چاپ شد وسپس ایشان جهت اینکه استفاده ازاین کتاب‌آسانتر صورت‌گیرد دوپیوست یکی بنام «کلیدالنقض» مشتمل برفهرست‌ـ های گوناگون ودیگری بنام «تعلیقات النقض» مشتمل بربرخی توضیحات تألیف و منتشر ساخت .

نصیرالدین طوسی

ابوجعفر محمدبن حسن معروف بخواجه نصیرالدین طوسی متومی ۶۷۲ از مهمترین متکلمان شیعه بشمار میرود . او روش و نظام خاصی‌را در علم کلام شیعه پی‌ریزی کرد که پس از او دانشمندان همان روش‌را دنبال کردند و بشرح و تفسیر گفته‌های او پرداختند . دراین مختصر مجال این نیست که بشرح احوال وزندگی او بپردازیم [۷۸] . آنچه ذکر آن در این مقام لازم است اینست که او آثار فراوانی در علم کلام از خود بجا گذاشت که مهمتر از همه عبارتست از: تجریدالعقائد، قواعدـ العقائد، فصول‌نصیریه ، جبرواختیار ، اثبات وحدةالله ، اعتقادیه، رساله درامامت، اثبات واجب و جز اینها . از این گذشته او بسیاری از مطـالب و مسائل کلامـی را

۷۷ـ نواصب وناصبی واهل نصب به‌کسانی اطلاق میشودکه باعلی دشمنی می‌ـ ورزیده‌اند ویکی از معانی نصب دشمنی است (قاموس المحیط فیروز آبادی) و معمولا این کلمه را شیعیان درمورد اهل‌تسنن بکار میبردند. جاحظ درکتاب‌الحیوان، ج۱ ص۱۱ میگوید: فحکمت علی‌بالنصب لحکایتی قول العثمانیة فهلاّ حکمت علی بالتشیع لحکایتی قول الرافضة. ناصرخسرودر دیوان، ص ۴۴۸ خود این بیت راآورده است:

رافضیم سوی تو و تـو سوی من ناصبیی، نیست جـای تنگدلـی

۷۸ـ خوانندگان میتوانند برای آگاهی بیشتر به‌کتاب «سرگذشت و عقائد فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی» تألیف مدرسی زنجـانی کـه درسال ۱۳۳۵ بمناسبت بادبـود هفتصدمین سال خواجه در دانشگاه تهران چاپ شده مراجعه کنند.

در رساله‌هاو نامه‌هائیکه بدانشمندان نوشته مطرح ساخته است. کتاب تجریدالاعتقاد خواجه باوجود اختصار و ایجاز بسیار مورد توجه دانشمندان قرار گرفته و شروح و تعالیق فراوان برآن نوشته شده است. از مسائلی که بیش از همه مورد توجه خواجه قرار گرفته مسأله امامت است، زیرا با تثبیت و استوار ساختن این مسأله او راه احتجاج و استدلال برمخالفان را هموار ساخت و بهمین جهت متکلمان اهل سنت با وجود احترام فراوانی که به‌خواجه دارند دراین موضوع به‌او میتازند، چنانکه سعد-الدین تفتازانی هنگام ایراد احتجاجات شیعه در مسأله امامت میگوید: «وان شئت فانظر فی کتاب التجریدالمنسوب الی‌الحکیم نصیرالدین الطوسی کیف نصرالا باطیل و قررالاکاذیب»[۷۹]. باوجود این مخالفتها تجریدخواجه جای خود را درمیان متکلمان اعم از شیعه وسنی بازکرد و آنان شروح و تعلیقات متعددی برآن نوشتند و بیشتر این شروح جزو کتابهای درسی درمدارس قدیمه درآمده است. ازمشهورترین شروح برتجرید شرح علامه حلی متوفی ۷۲۶ است که‌به‌کشف المراد فی شرح تجریدالاعتقاد معروف‌است ودیگرشرح ملاعلی‌قوشجی متوفی۸۷۹ وسه‌دیگرشرحی‌است که عبدالرزاق لاهیجی متوفی ۱۰۵۱ نوشته وآن را شوارق الالهام فی شرح تجریدالکلام نامیده است. این سه شرح همین اکنون درمدارس دینی تدریس میشود و طلاب به‌بحث و بررسی مطالب آن میپردازند. از یاد کردن شروح دیگر در این مختصرخودداری میشود[۸۰].

«شیعهٔ اسماعیلیه»

نسفی (= نخشبی)

ابوعبدالله محمدبن احمد نسفی مقتول در۳۳۱ از بزرگان اسماعیلیه است‌که شاگرد حسن‌بن علی مروروذی بوده و در ماوراءالنهر بسیاری از مردم را بکیش اسماعیلیه‌دعوت کرده‌است، چنانکه نصربن‌احمد سامانی‌این کیش رابوسیله اوپذیرفت. خواجه نظام‌الملك درفصلی‌که تحت عنوان «اندر بیرون آمدن باطنیان درخراسان و ماوراءالنهر» آورده داستان گرویدن نصربن‌احمد وهمچنین مقتول شدن نسفی بفرمان

۷۹- تفتازانی، شرح مقاصد. ج ۲ ص ۲۸۷

۸۰- آقای‌ابراهیم دیباجی کتابدارومعلم دانشکده ادبیات رساله‌فوق لیسانس خود را تحت عنوان «معرفی شروح و حواشی تجریدالاعتقاد خواجه طوسی» نوشته و در آن متجاوز ازصد شرح وحاشیه رایاد نموده است.

نوح‌بن‌منصور رابه‌تفصیل یادکرده است[۸۱]. ازمشهورترین آثار نسفی کتاب المحصول است که بغدادی بآن‌اشاره‌کرده است[۸۲]. این کتاب مورد توجه داعیان اسماعیلی قرار گرفت چنانکه ابوحاتم درکتاب الاصلاح خود بخرده‌گیری وابویعقوب سجزی درکتاب النصرة به‌یاری گری او برخاست و کرمانی در کتاب الریاض بداوری میان آن دو پرداخت. ناصرخسرو درکتاب خوان‌الاخوان ازکتاب المحصول‌نخشبی چنین‌استنباط کرده که او معتقد به‌تناسخ و گشتن نفس از جسدی بجسدی دیگر بوده است[۸۳]. ابن‌ندیم سه کتاب‌دیگر بنامهای عنوان‌الدین، اصول‌الشرع، الدعوة‌المنجیه باونسبت داده است[۸۴].

سجستانی

ابویعقوب اسحاق‌بن‌احمد سجستانی متوفی ۳۳۱ ازدعاة ومتکلمان اسماعیلیه است واز شاگردان ابوحاتم رازی بوده است[۸۵]. او درکلام اسماعیلیه و تأویلات آنان مسلط بود ودر این موضوعات کتابهائی نوشت. بغدادی درالفرق بین‌الفرق از کتاب اساس الدعوة وکتاب الشرایع وکتاب کشف الاسرار او یادکرده است[۸۶]. ناصرخسرو در زادالمسافرین در مسألهٔ تناسخ ودر خوان‌الاخوان در مسأله برزخ اشاره به‌عقیده او کرده ولی رأی او را نپسندیده است[۸۷]. آثار او عبارتست از: اثبات النبوات، الینابیع، تحفة المستجیبین، الموازین، النصرة بزبان عربی وکشف المحجوب بزبان فارسی. کتاب اثبات النبوات و الینابیع اومستقلاً چاپ شده. کتاب النصرة تعلیقاتی برکتاب‌المحصول‌نسفی‌است. رساله تحفة‌المستجیبین که‌مشتمل برتعاریف اصطلاحات اسماعیلی است در ضمن «خمس رسائل اسماعیلیه» در ۱۹۵۶ بوسیله عارف تامر منتشر گشته است. کتاب کشف المحجوب او که از نمونه‌های خوب نثر فارسی

۸۱- نظام‌الملک، سیرالملوک، ص ۲۷۵-۲۶۷

۸۲- الفرق بین‌الفرق، ص ۲۸۳

۸۳- ناصرخسرو، خوان‌الاخوان، ص ۱۱۲

۸۴- ابن‌ندیم، فهرست، ص ۳۵۴

۸۵ دکتر حسن ابراهیم حسن، تاریخ‌الدعوة الفاطمیة، ص ۴۷۲

۸۶- بغدادی، الفرق بین‌الفرق، ص ۲۸۳

۸۷- ناصرخسرو، زادالمسافرین، ص۴۲۲ و خوان الاخوان ص ۱۱۷

است و مشتمل بر مسائل توحید و عقل و نفس و طبعیت و انسان و مسأله نبوات است در سال ۱۹۴۹ با ترجمه فرانسوی آن بوسیله پرفسور هانری کربن چاپ شده است.

ابوحاتم رازی

ابوحاتم احمدبن حمدان بن احمدالورسامی[۸۸]. متوفی ۳۲۲ از داعیان ومتکلمان مشهور اسماعیلیه بوده است. او دارای نفوذ سخن فوق العاده بود و داعیانی از سوی خوداز ری به طبرستان وگرگان و اصفهان و آذربایجان فرستاد وبزرگانی مانندا حمد بن علی[۸۹] امیر ری و اسفاربن شیرویه[۹۰] و مرداویج[۹۱] بسوی مذهب او گرائیدند. مخالفان او گفته اندکه او در اباحت گشاده گردانیده و مناکحت و تزویج برخلاف شریعت نهاده است[۹۲]. از ابوحاتم آثاری بجای مانده است از جمله کتاب الزینه و کتاب الاصلاح وکتاب اعلام النبوة. کتاب الزینة او درقاهره چاپ شده وکتاب الاصلاح او در دانشگاه تهران تحت چاپ است واز اعلام النبوة نسخی خطی دردست میباشد[۹۳] کتاب الاصلاح اواصلاحی از مطالب کتاب المحصول نخشبی است که او فاسد پنداشته است و ابویعقوب سجستانی کتاب النصرة خود را در تأئید مطالب کتاب المحصول نگاشته وحمیدالدین کرمانی کتابی بنام«الریاض فی الحکم بین الصادین صاحبی الاصلاح و النصرة» دارد ودر آن بداوری میان آن دوپرداخته است. کتاب اعلام النبوة او در رد محمدبن زکریای رازی است که درآغاز آن از اوبعنوان «ملحد» یادمیکند، دراین

۸۸- این نام در مقدمه کتاب الزینه او، ص ۲۵ آمده ولی ابن ندیم از او بعنوان «الورسنانی» یادکرده است.

۸۹- نظام الملك، سیرالملوك، ص ۲۶۶

۹۰- بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۲۸۳

۹۱- رشیدالدین فضل الله همدانی، جامع التواریخ ص۱۲.معروف است که مرداویج از دستگاه خلافت بغداد بیزاری جسته و گفته است:«اناارددولةالعجم وامحق دولةالعرب» من دولت ایرانی را برمیگردانم و دولت عرب را نابود میسازم. رجوع شود به تاریخ الخلفاءسیوطی، ص ۳۹۰

۹۲- قزوینی رازی، النقض، ص ۳۲۰

۹۳- درمؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مك گیل شعبه تهران سه نسخه عکسی از اعلام النبوة موجود است که یکی متعلق به ابوانف ودیگری متعلق به آصف فیضی وسه دیگر متعلق به خاندان حمدانی بوده است.

کتاب ابوحاتم داستان مباحثه خود را با محمدبن زکریای رازی در مسأله نبوات و زمان ومکان و سایر مسائل کلامی و فلسفی نقل کرده است. فقراتی از این کتاب را پول کراوس درمجله *Orintalia* جلد۵ سال ۱۹۳۶ در رم تحت‌عنوان ***Raziana, II*** چاپ کرد و سپس درسال ۱۹۳۶ بنحو اختصار بضمیمه قسمتی از الاقوال الذهبیه حمیدالدین کرمانی در «رسائل فلسفیه» نقل کرد وهمین قسمت درمجله فرهنگ‌ایران زمین دفتر ۲ و ۳ سال ۱۳۳۳ بزبان فارسی ترجمه گردیده است.

حمیدالدین کرمانی

حمیدالدین احمدبن عبدالله کرمانی متوفی بعداز ٤۱۱ از داعیان و فیلسوفان مذهب اسماعیلیه و ملقب‌به «حجة‌العراقین» بوده است. در سال ٤۰۸ سفری به‌مصر کرد تا باآن کسان‌که از مذهب اسماعیلیه جدا گشته و در بارهٔ حاکم خلیفه فاطمی غلو کرده بودند مناظره کند[۹۴] اوکتابی بنام «الرسالة الواعظة» نوشت و درآن به‌رد حسن فرغانی اخرم که معتقد بالوهیت حاکم بود پرداخت. از کتابهای مهم کرمانی یکی کتاب الریاض است‌که درآن خواسته میان عقاید افراطی و تفریطی ابوحاتم رازی و ابویعقوب سجستانی درباره کتاب المحصول نخشبی آشتی بدهد این کتاب درسال ۱۹۶۰ بوسیله عارف تامر دربیروت چاپ‌شده‌است. دیگرکتاب‌الاقوال‌الذهبیه است‌که مؤلف درآن به‌تکمیل ایرادهای ابوحاتم رازی برمحمدبن زکریا پرداخته و طب روحانی محمدبن زکریا رانیز رد ونقض کرده است. پول کراوس فقراتی ازاین کتاب را درذیل‌الطب الروحانی رازی‌که درمجموعه رسائل فلسفیه چاپ کرده نقل کرده است. سه دیگر کتاب راحة‌العقل است‌که مؤلف درآن به تفصیل به‌بیان افکار فلسفی برمذاق مذهب اسماعیلی پرداخته است. او برخلاف نویسندگان اسلامی که کتاب خود رابرحسب ابواب و فصول ومقالات تقسیم میکنند راحة‌العقل را برحسب اسوار (= جمع سور یعنی دیوار شهر) و مشارع (= جمع مشرع یعنی کوی) تقسیم کرده است. این کتاب در سال ۱۹۵۲ بوسیله دکتر کامل حسین و محمد حلمی در قاهره بطبع رسیده است.

۹۴- دکترحسن ابراهیم حسن، تاریخ‌الدعوة الفاطمیه، ص۴۸۸

موید شیرازی

ابونصر هبةالله‌بن ابی عمران ملقب به‌المؤید فی‌الدین داعی الدعاة شیرازی‌در اواخر قرن چهارم درخانواده‌ای شیعی بدنیا آمد وپس از تکمیل علوم عقلی ونقلی‌به تبلیغ ونشر تشیع پرداخت ودراین راه کوششهای فراوانی ازخودنشان داد. اوداستان اینکه چه‌گونه مردم شیراز را مرید وپیرو خود ساخته چنانکه خلیفه عباسی وحشت‌زده شده واخراج او را از ابوکالیجار خواستار گردیده واینکه اوبه چه کیفیت ابو-کالیجار راتحت نفوذ معنوی خود قرار داده تاآنجا که اوگفته من‌خود و دینم رابتو تسلیم کردم[۹۵]. وسپس اهل سنت براو شوریدند و او را واداشتند که از شیراز خارج شود و همچنین‌مباحثات ومناظرات خودبا دانشمندان‌وتدابیرسیاسی خودرا بتفصیل‌در سیرت‌نامه خود یادکرده است ودر دیوان خود هم‌گاه‌گاهی اشاره بزندگی سیاسی‌خود کرده است:

وهاج علی‌الناصبون با سرهم   تموج بهم شیراز هیج ذوی الوتر[۹۶]

او از شیراز باهواز وسپس بمصر رفت و در سال ۴۳۹ بزیارت خلیفه فاطمی المستنصربالله نائل شد وبعلت نفوذسخن وعلم سرشاری‌که‌داشت سمت رئیس‌مبلغان (= داعی الدعاة) را احراز کرد. همین موید بود که ناصرخسرو را بسوی مذهب اسماعیلیه کشانید و او در دیوان خود باو اشاره کرده است:

از رشک‌همی نام نگویمش دربن‌شعر   گویم که حکیمست‌کش افلاطون چاکر

استاد و طبیبست و موید ز خداوند   بل کز حکم و علم مثالیست مصور[۹۷]

آثاری که از موید باقی مانده عبارتست از: دیوان المؤید مشتمل بر شصت وسه قصیده بزبان عربی در مناقب اهل بیت و شکایت از غاصبان حقوق آنان و نیز اشاره‌به سختیهائی‌که در دفاع ازحقوق آنان متحمل شده. این‌دیوان درسال۱۹۴۹در قاهره بطبع رسیده. السیرة المؤیدیه مشتمل برشرح زندگی او ومباحثاتش با علمای اهل سنت وتدابیر سیاسی او و داستان سفرها وغربتها و برانگیختن احساسات مردم‌و شورش بپاکردن درشهرها و ازهمه جالبتر داستان برگرداندن ابوکالیجار از تسنن به

۹۵- المؤیدفی‌الدین، السیرة المؤیدیة، ص ۶۱

۹۶- المؤیدفی‌الدین، دیوان، ص ۳۰۳

۹۷- ناصرخسرو، دیوان، ص ۱۷۶

تشیع[۹۸] وخشمناك ساختن خلیفه عباسی است. این کتاب نیز در سال ۱۹۴۹ در قاهره بطبع رسیده است. المجالس المویدیه که دارای‌هشت مجلدو مشتمل برهشتصدمجلس است. این‌مجالس‌همان خطابه‌هائی‌است که او درقاهره ایرادکرده است[۹۹] ناصرخسرو در اشعار زیر اشاره به‌مجلس اوکرده است:

که‌کرد از خاطر خواجه موید — در حکمت گشاده برتو یـزدان
هرآنك‌او را به‌بیندروزمجلس — به بیند عقل را سر در گـریبان[۱۰۰]

ابوالعلاء معری فیلسوف نابینای عرب با او درباره گوشت خواری مناظراتی بصورت مکاتبه داشته که یاقوت حموی آنرا در ذیل شرح حال ابوالعلاء نقل کـرده است[۱۰۱].

ناصر خسرو

حکیم‌ابـومعین‌ناصربن خسرو قبادیانی یمگانی متوفی ۴۸۱ شاعر ونویسنده و فیلسوف و جهانگرد و واعظ و مبلغ مذهب بود. او درجوانی علوم معقول و منقول را فرا گرفت و بدربار سلاطین راه یافت سپس دیدن خوابی او را منقلب کرد و ترك یار ودیارگفت وازسال ۳۴۷ تا ۴۴۴عمر خود را در سیر آفاق وانفس وکشف حقیقت سپری ساخت او ماجرای این مسافرت را طی سفرنامه‌اش بیان کرده است. درمصر با دعاة و مبلغان مذهب فاطمی روبرو شد و داعی مستقیم او المؤید فی‌الدین شیرازی

۹۸- ابن‌البلخی درفارسنامه ص ۱۱۹ اشاره بایـن موضوع کـرده است و دربـاره موید میگوید:

«مردی بود باطنی نام او ابونصربن عمران کی سری بود از داعیان سبعیان و در میان دیلم قبولی داشت همچنانك پیغمبری و این مرد باکالیجار راگمراه‌کرد و درمذهب سبعی آورد».

۹۹- این کتاب چاپ نشده ولی فقراتی ازآنرا پول کراوس دریکی ازمقالات‌خود آورده و سپس عبدالـرحمن بـدوی در کتاب فـی تاریخ الالحادفـی الاسلام آن را نقل کرده است.

۱۰۰- ناصرخسرو، دیوان، ص ۳۱۳

۱۰۱- یاقوت حموی، معجم‌الادبا، ج۳ص ۱۹۵. برای تفصیل بیشتر رجوع شود به‌دومقاله ازنگارنده تحت عنوان: «ابونصربن عمران»، یغماسال ۱۵ شماره ۱۲، اسفند ۱۳۴۱ و «قصیده‌ای دررثای نبش‌قبر حضرت موسی‌بن‌جعفر(ع) وگوینده‌آن»، نامه‌آستان قدس، شماره۱۴ اردیبهشت ۱۳۴۲

او را بسوی مذهب اسماعیلی‌خواند و سپس از طرف خلیفه فاطمی المستنصربالله با لقب «حجت» مأمور تبلیغ‌ناحیه خراسان شد. او در مراجعت بتألیف آثار مختلف در فلسفه‌وکلام پرداخت و درضمن بااشعار خود خلفا و سلاطین و امرا و حکام را بباد انتقاد گرفت. از آثار مهم او در فلسفه زادالمسافرین است که درآن به‌بیان افکار و عقائد فلسفی گذشتگان و نقد آنها پرداخته است. در کلام جامع الحکمتین را نوشت و هدف او درآن این بودکه حکمت شرعیه راکه مبتنی برآیات خدا و اخبار رسول است باحکمت عقلیه‌که براساس برهانهای عقلی و مقدمات قیاسی است آشتی‌دهد[۱۰۲] او درکتاب وجه دین به بیان تأویلات اسماعیلی پرداخت و دراین کتاب که پنجاه و یك گفتار است بنیادهای شریعت از شهادت و طهارت ونماز وروزه وزکوة و حج وجهاد و ولایت وامرونهی وجز اینهارا مورد بررسی وشرح قرارداده وتأویل وباطن یك‌یك از آنهارا بیان‌کرده است . درکتاب گشایش ورهایش مسائل فلسفی وکلامی‌را بصورت سؤال وجواب‌آورده است‌که برای نوآموزان مفید وسودمند است . درکتاب خوان الاخوان نیزمسائل‌کلامی وفلسفی‌مورد بررسی وتحقیق‌قرارگرفته ونظرمحققان اسماعیلی درآن مسائل بیان شده است[۱۰۳] .

حسن صباح

حسن‌بن علی‌بن محمد معروف به حسن صباح در شهر ری بدنیا آمده هرچند نیاکان او از قبیله حمیر بوده‌اند . او نخست پیرو مذهب شیعه اثناعشری بود سپس درمناظراتی‌که با امیره ضراب کرد بمذهب اسماعیلیه متمایل گردید و درسال ۴۷۱ بمصر آمد تا بخدمت خلیفه المستنصر بالله برسد . درمصر میان او و بدر جمالی سپهسالار خلیفه اختلافاتی پیدا شد وحسن اقامتش دوام نیافت وبایران آمد وپس از ماندن‌کوتاه دربرخی ازشهرهادرششم رجب۴۸۳ به‌الموت رفت وازآنجاذعوت خویش را گسترش داد[۱۰۴] .

۱۰۲- ناصرخسرو، جامع‌الحکمتین، ص ۱۸

۱۰۳- برای آگاهی بیشتر ازشرح‌حال ناصرخسرو رجوع شود به‌پیوست شماره۱ کتاب تحلیل اشعار ناصرخسرو تألیف نگارنده چاپ‌دوم‌که درسال ۱۹۴۹ بوسیله‌دانشگاه چاپ شده است.

۱۰۴- فلسفی، نصرالله، سرگذشت حسن صباح (چند مقاله تاریخی و ادبی) ص ۴۱۵ - ۴۰۶

حسن صباح‌را هرچند نمیتوان در زمرهٔ متکلمان بشمار آورد ولی او فصول چهارگانه‌ای داشته که اساس دعوت خودرا برآن قرار میداده است . شهرستانی فصول اربعه حسن را اززبان فارسی بزبان عربی ترجمه ونقل کرده است[۱۰۵] .

اصل فارسی این فصول بدست مانرسیده ولی فخرالدین رازی درکتاب مناظرات خود چند جمله زیررا از آن نقل کرده است :

«عقل بسنده است درمعرفت حق یا بسنده نیست . اگربسنده است پس هرکس را بعقل خویش باز باید گذاشت . اگر بسنده نیست پس هرآینه درمعرفت حق معلم بباید . »

فخر رازی سپس پاسخ غزالی‌را نقل کرده است :

«دعوی بسنده است یانیست (اگر بسنده است) پس قبول یك دعوی اولیتر از از قبول ضد آن (نیست) واگر دعوی بسنده نیست پس هرآینه‌عقل بباید »[۱۰۶] .

معلم درمذهب اسماعیلیه همان امام است وبهمین مناسبت است که اسماعیلیه را اصحاب تعلیم[۱۰۷] یاتعلیمیه[۱۰۸] نیز گفته‌اند ناصر خسروگوید :

بار مرد اندر درخت عقل نا پیدا بود
چون به تعلیم آب یابدآنگهی‌پیدا شود[۱۰۹]

* * *

درپایان این گفتار نگارنده اعتراف مینماید که موضوع تحول اندیشه وتفکر اسلامی وتکامل آن بوسیله دانشمندان ایرانی بسیار حایزاهمیت است وتاکنون کتابی مستقل دربارهٔ آن نوشته نشده واین گفتار میتواند طرحی ابتدائی ازبرای چنان کتابی قرار گیرد . همچنین این نکته‌را یاد آور میگردد که درنام بردن ازدانشمندان وآثار آنان باختصاربسنده‌گردید تاازحد یك مقاله تجاوزنکندوگرنه بسیاری ازدانشمندان ایرانی درمسائل مختلف کلامی تحقیق وبررسی کرده‌اند که نامشان در این گفتار یاد

۱۰۵- شهرستانی،ملل ونحل، ج ۱ ص ۲۴۱

۱۰۶- فخرالدین رازی، مناظرات، ص۴۱. کلمات میان دوکمانه رانویسنده مقاله افزوده ودرمتن کتاب وجود نداشته است.

۱۰۷- غزالی، المنقذمن الضلال، ص ۱۳

۱۰۸- شهرستانی، ملل ونحل، ج ۱ ص ۳۳۵

۱۰۹- ناصرخسرو، دیوان، ص ۱۳۲

نگردیده ونیز بسیاری از کتابهای کلامی بصورت خطی درکتابخانه‌های دنیا موجود است که هنوز مورد تحلیل ونقد دانش پژوهان قرار نگرفته است .

امید است دانشجویان و دانش دوستان ازاین‌مقاله بطور اجمال‌از خدماتی که اندیشه مندان این آب وخاك درراه پیشبرد یکی از مهمترین علوم اسلامی کرده‌اند آگاه گردند وبرای آگاهی بیشتر به‌مدارك ومآخذ این مقاله که‌درذیل‌صفحات‌آمده است مراجعه کنند . نگارنده آرزوی این توفیق‌را میکند که روزی بتواند کتابی مفصل و مضبوط دراین موضوع بنویسد وبیش از پیش سیر اندیشه و تفکر را دراین سرزمین آشکار سازد بعون‌الله وتوفیقه تعالی.

[illegible]

درباره این گفتار نگارنده اعتراف می‌نماید که موضوع تحول اندیشه و تفکر اسلامی و تکامل آن بوسیله دانشمندان ایرانی بسیار حایز اهمیت است و تاکنون کتابی مستقل درباره آن نوشته نشده و این گفتار [illegible] طرحی ابتدائی [illegible] چنان کتابی قرار گیرد. همچنین این نکته را یادآور می‌گردد که [illegible] از دانشمندان و آثار آنان [illegible] گردید [illegible] بسیاری از دانشمندان ایرانی در مسائل مختلف کلامی تحقیق [illegible] کرده‌اند که نامشان در این گفتار یاد

[illegible]

۲

سعدی و قضا و قدر

کلمهٔ «قضا» و «قدر» که پس از این در بارهٔ آن سخن به‌تفصیل خواهد رفت درنوشته‌های سعدی بسیار بکار رفته است از جمله:

من دوش قضا یاروقدرپشتم بود — نارنج زنخدان تو در مشتم بود
دیدم که همی گزم لب شیرینت — بیدارچو گشتم سرانگشتم بود[1]

و همچنین:

بار عشقت کجا کشد دل من — که قضا و قدر نمی‌تابد
ناوك غمزه بردل سعدی — مزن ای جان که بر نمی‌تابد[2]

و گاه کلمهٔ «قضا»را به‌تنهائی آورده مانند:

قضا دگر نشود گر هزار ناله وآه — به شکر یا بشکایت برآید از دهنی
فرشته‌ای که‌وکیل‌است‌برخزائن‌باد — چه‌غم‌خوردکه‌بمیردچراغ‌پیره‌زنی[3]

و همچنین:

قضا به‌نالهٔ مظلوم و لابهٔ محروم — دگرنمی‌شود ای نفس بس‌که‌کوشیدی
کنون حلاوت پیوندرا بدانی قدر — که شربت غم هجران تلخ نوشیدی[4]

و گاهی ازقدر تعبیر به «تقدیر» شده است همچون:

تقدیر در این میانم انداخت — هرچند کناره می‌گرفتم
گر کشته شوم عجب مدارید — من خود ز حیات در شگفتم[5]

۱ـ سعدی، کلیات، ص ۳۸۱
۲ـ مأخذ پیشین، ص ۲۹۲
۳ـ مأخذ پیشین، ص ۱۷۸
۴ـ مأخذ پیشین، ص ۳۱۴
۵ـ مأخذ پیشین، ص ۱۰۳

و همچنین:

باهمه تدبیر خویش ماسپر انداختیم — روی به‌دیوار صبرچشم به‌تقدیر او

چارهٔ مغلوب نیست جزسپرانداختن — چون نتواندکه رودرکشد از تیراو[۶]

و گاهی اشاره می‌کند به‌اینکه آدمی را چاره‌ای جز از رضا به‌قضای محتوم وقدر ازلی نیست مانند:

جهان برآب نهاده‌ست و عاقلان دانند — که روی آب نه‌جای قرار بنیاد است

رضا به‌حکم قضا اختیار کن سعدی — که‌هرکه بندهٔ حق شدزخلق آزاداست[۷]

و نیز:

رضا به‌حکم قضا گر دهیم وگرندهیم — از این کمند نشاید به شیر مردی رست

بنفشه‌وار نشستن چه‌سود سر در پیش — دریغ‌بیهده‌خوردن‌بدان‌دونرگس‌مست[۸]

وهمچنین بیان می نماید که سعادت و شقاوت مردمان درازل معلوم شده و سرنوشت هرکس پیش از آمدنش به‌این جهان تعیین گردیده است مانند:

کس‌رابخیروطاعت خویش‌اعتماد نیست — آن بی‌بصر بود که کند تکیه برعصا

تا روز اولت چه نوشتست برجبین — زیرا که در ازل همه سعدند و اشقیا[۹]

و همچنین:

قلم به‌طالع‌میمون وبخت بدرفته است — اگر تو خشم کنی ای پسر وگر خشنود

گنه نبود و عبادت نبود برسر خلق — نبشته‌بودکه‌این‌ناجی‌این‌است‌وآن‌مردود[۱۰]

وبالجمله او به‌صراحت می‌گوید که آدمی‌را جبر مطلق فراگرفته ودر اختیار براو گشوده نگردیده است مانند:

به‌مقتضای جهان اختیارکن‌سعدی — که دایم آن نبود کاختیار ما باشد[۱۱]

من اختیارخودراتسلیم عشق کردم — همچون‌زمام‌اشتر در دست ساربانان[۱۲]

۶ـ مأخذ پیشین، ص ۱۴۸

۷ـ مأخذ پیشین، ص ۲۹

۸ـ مأخذ پیشین، ص ۸۳

۹ـ مأخذ پیشین، ص ۲۳

۱۰ـ مأخذ پیشین، ص ۶۱

۱۱ ماخذ پیشین، ص ۲۹۵

۱۲ـ مأخذ پیشین، ص ۱۴۳

آنچه که نقل گردید نمونه‌ایست از صدها مورد که سعدی نظر خودرا دربارهٔ قضا وقدر وجبر واختیار اظهارداشته است. شکی نیست که او هم مانند هزاران فقیه و محدث و راوی و مقری و ادیب و متکلم و فیلسوف و خطیب و واعظ و مذکر که درمدارس ومعاهد علمی حوزه‌های تمدن اسلامی تربیت شده بودند پیرو مکتب کلامی اشعری بوده است ویکی از اصول مهم این مکتب عقیده به قضای محتوم و قدر ازلی وسعادت وشقاوت ذاتی است. آنان بندگان‌را دراعمالشان مجبور می‌دانند و معتقدند که افعال عباد مخلوق ومخترع خداوند است.

از آنجا که مسألهٔ قضا وقدر وجبر و اختیار از مهمترین مسائل کلام اسلامی بشمار می‌رود ودانشمندان ونویسندگان وشاعران این سرزمین برخی جبری و برخی دیگر قدری بوده‌اند و افکار جبری در آثار شاعر بزرگ ما سعدی انعکاس یافته است نویسنده مناسب دید که در این گفتار اشاره ای اجمالی به‌کیفیت طرح مسألهٔ قضا وقدر وجبر واختیار درمیان مسلمانان بکند تاهم یکی ازموضوعات اساسی علم کلام روشن شده وهم اندیشه وافکارسعدی درمیان اندیشه‌های مختلف اسلامی‌مشخص گشته باشد.

دربارهٔ کلمهٔ «قضا» میان مسلمانان اختلاف است. اشاعره می‌گویند که قضا عبارتست از حکم خداوند به‌آنچه‌که بنده انجام دهد اعم از کارهای نیك و کارهای بد ولی دانشمندان معتزله وشیعه این عقیده‌راقبول ندارند ومی‌گویند این معنی یعنی به‌وجود آمدن کارهای بد ومعصیت به‌وسیلهٔ خداوند دربنده از هیچ یك از مواردی که قضا درقرآن بکار رفته مستفاد نمی‌شود.

در قرآن کلمهٔ «قضا» به‌معنی آفریدن واتمام آن آمده مانند: «فقضاهن سبع سموات فی‌یومین»[۱۳] ومانمی‌توانیم بگوئیم‌خداوند عصیان وگناه‌رادرمیان خلق خود به‌وجود آورده ونیز باآیهٔ: «الذی احسن کل شیء خلقه»[۱۴] منافات دارد.

معنی دوم قضا الزام وامراست چنانکه دراین‌آیه آمده: «وقضی ربك‌الاتعبدوا الاایاه»[۱۵] بازهم قضای معصیت از خدا جایزنیست زیرا مناقضت دارد با آیهٔ: «ان‌الله

۱۳- فصلت ۱۲/۴۱
۱۴- سجده ۷/۳۲
۱۵- اسراء ۱۳/۱۷

لا یامر بالفحشاء»[۱۶]. معنی سوم قضا اعلام و اخبار است چنـانکه در این آیه وارد شده: «و قضینا الی بنی‌اسرائیل فی‌الکتاب»[۱۷] با این معنی نیز درست نمی‌آید زیرا مردم اعلان به‌اطاعت وعصیان خود نشده‌اند یعنی نمی‌دانند که درآینده اطاعت می‌ کنندیاعصیان[۱۸].

شیعه می‌گوید مراد از قضا درافعال حسنه امر به‌آنها ودرافعال قبیحه نهی‌از آنهاودربندگان خلق و درفعل خداوند ایجاد است[۱۹].

قدر نیزدرموارد مختلف درقرآن بکاررفته است ازجمله: «اناکل شیء خلقناه بقدر»[۲۰]مفسران اشاعره درتفسیر این‌آیه‌گفته‌اند یعنی‌هرچه‌که‌آفریده‌ایم مقدرومکتوب درلوح محفوظ بوده است و این آیه در وقتی نازل شده است که مشرکان قریش با پیغمبـر در مسألهٔ قـدر مخـاصمت می‌ورزیده‌اند[۲۱]. و نیز در تفسیر آیهٔ: «و کان امرالله قدرا مقدورا»[۲۲] گفته شده است که قدر همان قضای سابق است که در لوح محفوظ نوشته شده وگفتهٔ پیغمبر: «فـرغ ربکم من‌الخلق والاجل والرزق» اشاره به همین است[۲۳].

برخی از دانشمندان میان قضا وقدر چنین فرق نهاده‌اند که قدر بمنزلت آن چیزیست‌که آماده برای پیمانه‌گیری شده درحالیکه قضا به‌منزلت پیمانه است واین آن چنانست که ابوعبیده هنگامی‌که عمر می‌خواست ازطاعون به‌شام فرارکند‌گفت: آیا از قضا فرار می‌کنی؟ او پاسخ داد از قضای خدا به‌قدر می‌گریزم. و این دلیل برآنست که قدر تا به‌پایهٔ قضا نرسیده امید می‌رود که خـداوند آن‌را دفع کند ولی قضای خداوند دفع شدنی نیست و دلیل براین مطلب آنکه خداوند فرموده: «وکان

۱۶- اعراف ۲۸/۷

۱۷- اسراء ۴/۱۷

۱۸- عبدالجبارهمدانی، المحیط بالتکلیف، ص۴۲۰

۱۹- شیخ مفید، شرح عقائد صدوق، ص ۱۶۲

۲۰- قمر۴۹/۵۴

۲۱- میبدی، کشف‌الاسرار، ج ۹ ص ۳۹۵

۲۲- احزاب ۳۸/۳۳

۲۳- راغب اصفهانی، المفردات فی‌غریب القران، ذیل «قدر»

امرا مقضیا»[۲۴] وهمچنین: «کان علی ربك حتما مقضیا[۲۵]».

چنانکه یاد شد لفظ قضا وقدر به‌نحو اجمال درقرآن وارد شده ولی مسلمانان تدریجاً درصدد جستجو از حقیقت وواقعیت آن برآمده‌اند. درزمان خلفای راشدین جسته گریخته سخن و بحث از قضا و قدر به‌میان می‌آمد از جمله آنکه از حضرت علی(ع) روایت شده که درپاسخ کسی که درصفین همراه او بوده وپرسیده که مسیر آنان به‌شام آیا به‌قضا وقدر خداوند است فرموده: آری ولی نه قضای لازم و قدر محتومی که‌ثواب وعقاب ووعد ووعیدوامرونهی‌را باطل‌گرداند بلکه‌قضاوقدرخداوند همان امروحکم اوست‌که فرموده: «وکان امرالله قدرا مقدورا»[۲۶] ونیز از حضرت امام حسن وامام حسین سخنانی دربارهٔ قضا و قدر نقل شده از جمله آنکه امام حسن در نامهٔ خود به‌اهل بصره نوشت: «هرکس به‌خدا وقضاوقدراو ایمان نیاورد کفرورزیده وهرکس‌عصیان خودرابرپروردگارش بازنماید گناه کرده است»[۲۷] برخی ازدانشمندان معتقدند که احتجاج برمسألهٔ قدروسرنوشت ازلی ازشام وارد اسلام شد زیرامتکلمان مسیحی درکنیسهٔ شرقی دردمشق ازدیرباز به‌این مسأله سرگرم بودند ودمشق درعصر بنی‌امیه مرکزی از برای مباحثات عقلی در اسلام به‌شمار می‌آمد و بحث جبر و قدر درآنجا سخت رواج داشت[۲۸].

از کهن‌ترین منابعی که درآن مسألهٔ جبر وقدر به‌تفصیل‌مورد بحث قرارگرفته نامهٔ حسن بصری به‌عبدالملك‌بن مروان پنجمین خلیفهٔ اموی است. عبدالملك طی نامه‌ای از حسن خواسته بود تا بیان کند که چگونه معتقد به‌قدر است درحالیکه در میان صحابه‌کسی بدان اعتقاد نداشته است. اودرپاسخ به‌تفصیل برای اثبات مدعای خود به‌آیات قرآن متوسل می‌شود وازجمله می‌گویدکه اگرکفر به‌قضا وقدرخداوند می‌بود او باید ازکافر خرسند باشدزیرا خداوندرا قضائی نیست که خود بدان راضی نباشد. ظلم وستم از قضای خداوند نیست بلکه قضای اوامربمعروف وعدل واحسان

۲۴- مریم ۲۱/۱۹

۲۵- مریم۷۱/۱۹. راغب اصفهانی، المفردات، ذیل«قضا»

۲۶- احزاب ۳۸/۳۳. سیدمرتضی، الامالی، ج ۱ ص ۱۵۱

۲۷- ابن‌المرتضی، طبقات المعتزله، ص ۱۵

۲۸- گلدزیهر، العقیدة والشریعة فی‌الاسلام، ص ۹۵

وایتاء ذی‌القربی ونهی از فحشاء ومنکر وبغی است چنانکه فرموده: «وقضی ربك الا تعبدوا الا ایاه و باالوالدین‌احسانا»[۲۹] متن پرسش عبدالملك و پاسخ حسن بصری به وسیلهٔ خاورشناس آلمانی هلموت‌ریتر H. Ritter در مجلهٔ *Der Islam* سال ۱۹۳۳ ص ۸۲-۶۷ چاپ شده است.

برخی از متکلمان‌که دیده‌اند که نامهٔ حسن بصری موافق مذهب اعتزال است گفته‌اند که شاید این نامه از واصل‌بن عطا باشد زیرا حسن هیچگاه دراین حقیقت که قدر خیروشر شرآن از خداوند بزرگ می‌باشدمخالف باگذشتگان نبوده است[۳۰].

از این گذشته نامه‌ای از عمربن عبدالعزیز هشتمین خلیفهٔ اموی دردست است که آن‌را به‌گروهی نوشته که‌آنان قدرخداوندراکه درعلم سابق اونافذ است تکذیب کرده‌اند. او این گروه‌را تشنیع می‌کند براینکه آنان نفاذ علم خداوند را در خلقش جبر می‌دانند وجبررا ظلم به‌شمار می‌آورند ونیز حسنات‌را از خداوند و سیئات‌را از خود منظور می‌دارند درحالیکه هدایت وضلالت و کفر و ایمان وخیر وشر در دست خداوند است آن‌را که بخواهد راهنمائی‌می کند وآن‌را که بخواهد گمراه می‌سازد[۳۱].
پروفسور ژوزف فان اس J. Van Ess استاد دانشگاه توبینگن آلمان در بیست و هشتمین کنگرهٔ بین‌المللی خاورشناسان (کانبرا، ژانویه ۱۹۷۱) خطابه‌ای تحقیقی دربارهٔ این نامه ایراد کرده است.

گذشته از تعبیراتی که مفسران اهل سنت وجماعت وهمچنین مفسران شیعه از قضا وقدر کرده‌اند تفسیری‌هم به‌وسیلهٔ اهل تأویل یعنی اسماعیلیان از این دو کلمه صورت‌گرفته است. ابویعقوب سجستانی دانشمند اسماعیلی قضارا به‌عقل تفسیرکرده زیراعقل یگانه قاضی میان خلق است‌که به‌وسیلهٔ آن آدمی به‌ادراك معلومات وظفر به‌مطلوبات دست می‌یابد و قدر را به‌نفس تفسیر کرده و از آن نفس ناطقهٔ انسانی‌را اراده نموده است[۳۲]. وباحتمال قوی ناصرخسروتوجه‌به‌همین تفسیرابویعقوب سجزی داشته آنجا که گفته است:

۲۹- اسراء ۲۳/۱۷

۳۰- شهرستانی، ملل ونحل، ج ۱ ص ۶۳

۳۱- حافظ،ابونعیم،حلیةالاولیاء ص۳۵۳-۳۴۶تحت عنوان: «الرسالةالی القدریة»

۳۲- ابویعقوب سجستانی، تحفةالمستجیبین (خمس رسائل اسماعیلیة)، ص ۱۴۹

هـرکس همی حذر ز قضا و قـدر کند

وین هـردو رهبرند قضا و قـدر مرا

نام قضا خـرد کن و نام قـدر سخن

یاد ست این سخن ز یکی نامور مرا

واکنون که عقل ونفس‌سخن‌گوی خود منم

از خویشتن چه باید کردن حذر مرا

ای گشته خوش دلت ز قضا و قدر بنام

چون خویشتن ستور گمانی مبر مرا[۳۳]

ومسلما او که چنین تفسیری‌را از قضا وقدر می کرده جای آن داشته‌که عوام‌را ملامت کند برآنکه گناه و کاهلی و قصور و سستی خودرا به قضا و قدر منسوب می‌دارند:

مباش عامه‌که عامه به‌جهل تهمت خویش

چه برقضای خدا و چه بر قدر دارد[۳۴]

گنه و کاهلی خود به قضا بر چه نهی

که چنین گفتن بی‌معنی کار سفهاست[۳۵]

خویشتن‌را چون فریبی‌چون نپرهیزی زبد

چون‌نهی‌چون‌خودکنی‌عصیان‌بهانه‌برقضا[۳۶]

و همهٔ اینها بیاد می‌آورد گفتهٔ شاعر عرب را:

و عاجزالرأی مضیاع لفرصته حتی اذا فات امراً عاتب‌القدرا[۳۷]

کلمهٔ قدریة که به‌معتزله اطلاق می‌شود از همین‌کلمهٔ «قدر» گرفته شده آنان گذشته از این به «اصحاب عدل وتوحید» معروف‌اند. باید توجه داشت که این لقب

۳۳- دیوان ناصرخسرو ص ۷ و درصفحهٔ ۸۰ نیز گوید:

بی‌هیچ علتی ز قضا عقل دادمان زین روی نام عقل سوی اهل دین قضاست

۳۴- مأخذ پیشین، ص ۱۱۵

۳۵- مأخذ پیشین، ص ۴۶

۳۶- مأخذ پیشین، ص ۲۳

۳۷- ابن‌قتیبه، عیون‌الاخبار، ج ۱ ص ۱۴۱

به‌وسیلهٔ مخالفان برآنان نهاده‌شده وخود خودرا ازآن برکنار می‌دارند. تامشمول گفتهٔ منسوب به‌پیغمبر: «القدریة مجوس هذه‌الامة» نشوند[۳۸] آنان می‌گویند کسانی که قدر خیر وقدر شررا از خداوند می‌دانند سزاوارترند که قدریه نامیده شوند تا ما که آن را ازخدا نفی می‌کنیم یعنی اثبات کننده قدرباید قدریه خوانده شود نه‌نفی کننده آن. در پاسخ گفته شده که نفی‌کنندگان قدر مشابهت با مجوس‌دارند زیرا قدر شر را از خداوند نمی‌دانند و به‌خلق نسبت می‌دهند و نیز در عبارتی دیگر آمده که: «القدریة خصماءالله‌فی‌القدر» شکی نیست آنکس که همه امور را به‌خداوند مفوض می‌کند با خدا خصومت نمی‌ورزد و خصومت را آنکس می‌ورزد که معتقد است که توانائی دارد برآنچه‌که خداوند آن‌را اراده نکرده است[۳۹].

چنانکه اشاره شد وجه‌تشابه قدریه با مجوس از آن جهت است که همچنانکه مجوس در برابر خالق و مبدء خیرکه یزدان باشد به‌خالق و مبدء شر یعنی اهرمن معتقدند قدریه اعمال بد انسانی را از دائره خلق خدا بیرون می‌آورند و تحت ارادهٔ مستقل آدمی قرار می‌دهند[۴۰]. شیخ محمود شبستری می‌گوید:

هرآنکس را که مذهب غیر جبرست نبی فرموده کو مانند گبر است
چنان‌کان گبر یزدان و اهرمن گفت همین نادان احمق ما و من گفت[۴۱]

حال‌که سخن بروجه تسمیهٔ قدریه است بایدیادآور شدکه‌برخی ازخاورشناسان توهم نموده‌اندکه قدریه از آن جهت که معتقد به‌وجود قدرت در بندگان‌اند قدریه خوانده شده‌اند و این توهم از آنجا ناشی شده که ایجی در مواقف وجه تسمیه را چنین یادکرده: «برای آنکه افعال بندگان را به قدرت خود نسبت می‌دهند و قدر را در آنها انکار می‌کنند در حالیکه عبارت ایجی دو قسمت دارد در قسمت اول تفسیر مضمون مذهب قدریه و در قسمت دوم اشتقاق لفظ قدریه آمده است[۴۲].

چنانکه درکتب کلامی یاد شده فرقهٔ قدریه یعنی معتزله ازآن‌گاه صورت فرقه

۳۸- شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱ ص ۵۷
۳۹- جرجانی، شرح مواقف، ص ۶۲۰
۴۰- صدرالدین شیرازی، رسالة فی‌القضاء و القدر (رسائل ملاصدرا) ص ۲۰۲
۴۱- شیخ محمد لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۴۳۰ و ۴۳۱
۴۲- نالینو، بحوث‌فی‌المعتزلة، (التراث‌الیونانی‌فی‌الحضارة الاسلامیة)، ص ۱۹۹

بخودگرفت که واصل بن‌عطا رئیس آنان از مجلس حسن بصری اعتزال جست و تقریر نمودکه مرتکب کبیره نه مؤمن است ونه کافر بلکه درمنزلتی بین منزلتین قرار دارد. حسن به‌اوگفت: «اعتزل عنا» سپس آنان معتزله نامیده شدند و خود خود را اصحاب عدل و توحید می‌خوانند زیرا پاداش فرمان‌بردار و کیفر گناهکار را برخدا واجب می‌دانند و صفات قدیمه را نیز از او نفی می‌کنند. و فرقهٔ اشاعره از معتزله آن گاه جدا گشت که شیخ‌ابوالحسن اشعری به‌استاد خود ابوعلی جبائی گفت رأی تو چیست دربارهٔ سه برادری که مرده‌اند یکی مطیع و دیگری عاصی و سدیگر خردسال. او گفت اولی را دربهشت پاداش می‌دهند و دومی را در دوزخ کیفر وسومی را نه ثوابی است و نه‌عقابی. اشعری گفت اگرسومی بگویدکه ای خدا چرا مرا در خردی میراندی ومرا باقی نگذاشتی که بزرگ شوم و بتو ایمان آورم و داخل بهشت گردم. جبائی گفت پروردگار می‌گوید من می‌دانستم که اگر بزرگ شوی نافرمان می‌گردی و به‌دوزخ وارد می‌شوی و مناسب‌تر برای تو آن بودکه درخردی بمیری. اشعری گفت اگر دومی بگوید ای خدا چرا مرا در خردسالی نمی‌رانیدی تا گناه نکنم و وارد دوزخ نگردم پروردگار چه می‌گوید. جبائی مبهوت گردید و درماند و سپس اشعری ترك آن مذهب گفت او و پیروانش بابطال مذهب معتزله و اثبات آنچه سنت و جماعت برآنست مشغول گشتند لذا آنان را اهل سنت و جماعت گویند[۴۳]. و باید یادآور شد که اهل سنت وجماعت خراسان و شام وعراق پیرو ابوالحسن اشعری‌بودند و به‌اشاعره اشتهار دارند ولی در ماوراءالنهر تابع ابومنصور ما تریدی هستندکه به‌ماتریدیه معروف می‌باشند[۴۴]. اشاعره و ماتریدیه هرچند هردو اهل سنت و جماعت هستند ولی برسر پاره‌ای از مسائل مخالف یکدیگر می‌باشند. البته خود معترف‌اند به‌اینکه این مقدار از اختلاف موجب این نمی‌شودکه یکی دیگری را اهل بدعت بخوانند. ابن‌ابی‌عذبه که خود دربارهٔ اختلافات اشاعره و ماتریدیه کتابی تألیف کرده و آن را «الروضة‌ـ البهیة فیما بین‌الاشاعرة والماتریدیه» نامیده در آغاز کتاب بدین بیت تمثل جسته است:

۴۳- تفتازانی، شرح‌العقائدالنسفیة، ص ۱۶

۴۴- تفتازانی، شرح‌المقاصد، ج ۲ ص ۲۷۱

سهل بلابدع ولاکفـران[۴۵] والخلف بینهما قلیل امره

نه‌تنها ماتریدی در بسیاری از مسائل با اشعری مخالف است بلکه ابوحنیفه نیز در پاره‌ای از مسائل بااشعری مخالفت دارد. و می‌توان گفت که ماتریدیه وحنفیه در آن مسائل هم عقیده هستند.

سبکی در قصیدهٔ نونیهٔ معروف خود که به‌بیان اختلافـات میان اشعری و ابوحنیفه پرداخته آن اختلافات را بیشتر راجع به‌لفظ مـی‌داند و از آن میان چنین گوید:

لفظ کالاستثناء فی‌الایمان ولقد یوؤل خلافها اما الی

یشقی و نعمة کافر خوان و کمنعه‌ان السعیدیضل او

بیت اول ناظر است به‌آنچه‌که اشعری گفته است: «انا مؤمن ان‌شاءالله» و بیت دوم اشاره‌است به‌آنچه‌که او گفته است: «السعید من کتب فی‌بطن‌امه سعیدا و الشقی من کتب فی‌بطن امه شقیا لایتبدلان» در حالی که ابوحنیفه می گوید؛ «قدیکون سعیداً ینقلب ـ و العیاذبالله ـ شقیا و بالعکس»[۴۶] به‌همان درجه که اشاعره بـه‌سنت و حدیث توجه می کردند معتزله به‌قوانین عقلی وفلسفی متمایل بودند و درآثار خود به‌ستایش عقل و خردمی می‌پرداختند چنانکه بشربن معتمر از پیشوایان‌آنان می گوید:

و صاحب‌فی‌العسر و الیسر لله در العقل من رائـد

قضیة الشاهد لـلامـر و حاکم یقضی علی غائب

و حتی از آنان‌نقل شده است که‌گفته‌اند: «شرط اول‌معرفت شك است و پنجاه شك بهتر از یك یقین‌است»[۴۷].

در اوائل دورهٔ بنی‌عباس خاصه در زمان مأمون فکر اعتزال قوت داشت ولی تدریجاً به‌جهت سخت‌گیری دستگاه خلافت رو بضعف‌نهاد. دانشمندان معتزلی مورد تکفیر قرارگرفتند و از لفظ «معتزلی» هم مانند لفظ «قرمطی» و «رافضی» کفروزندقه و بدعت اراده می کردند و هرکس را که متهم به‌این عناوین می‌ساختند مورد زجر و

۴۵- ابن‌ابی‌عذبه، الروضةالبهیة، ص ۵

۴۶- سبکی، طبقات‌الشافعیه، ج ۳ ص ۳۸۳

۴۷- گلدزیهر، العقیدة والشریعة فی‌الاسلام، ص ۱۰۲

شکنجه قرار می‌دادند:

نام نهی اهل حکمت و دین را رافضی و قرمطی و معتزلی[۴۸]

در زمان القادر بالله فکر و عقیدهٔ اشعری جنبهٔ دستوری پیدا کرد یعنی عقیدهٔ راست و درست براساس مکتب اشعری نوشته شد و به «الاعتقادالقادری» موسوم گشت وفقها در ذیل آن نوشتندکه این اعتقاد مسلمانان است و هرکه مخالف آن باشد فاسق و کافر است[۴۹] این اعتقادنامه به اطراف و اکناف فرستاده شد و در دواوین قراءت گردید و در مدارس و معاهد دینی از جمله نظامیه‌ها آثار متکلمان اشعری تدریس می گشت.

حسن بن علی بن اسحاق طوسی ملقب به نظام الملك در شهرهای بغداد و بلخ و نیشابور و هرات و اصفهان و بصره و مرو و آمل و موصل[۵۰] مدارسی ایجاد کردکه همه به نظامیه اشتهار دارد. از میان این مدارس شاید بتوان گفت که مهمتر از همه نظامیهٔ بغداد و نیشابور بود و کلام اشعری براین دو مدرسه حکومت می کرد. کتاب الشامل فی اصول الدین که براساس عقیدهٔ اشعری تدوین یافته بود از کتابهای درسی مدرسهٔ نظامیه بوده[۵۱] وحتی نام اشعری بردر مدرسه نظامیه بغداد نصب گردیده بوده[۵۲] بنابراین بسیار روشن است که سعدی که در دارالخلافهٔ اسلامی یعنی بغداد درمدرسهٔ نظامیه شب و روز تلقین و تکرار داشته تحت تأثیر کدام جهت از جهات تفکر اسلامی قرار داشته است.

اشاعره و معتزله در مسائل بسیاری با هم اختلاف دارندکه شرح و تفصیل آن درکتب فرق مانند ملل و نحل شهرستانی و الفرق بین الفرق بغدادی و الفصل ابن حزم مضبوط است و شاید بتوان گفت که مهمترین مسألهٔ مورد اختلاف میان آنان یکی مسألهٔ جبر و قدر و دیگری مسألهٔ خلق قرآن است. چنانکه اشاره شد سخن برمسألهٔ قدر ازلی از آنگاه میان مسلمانان رایج گشت که با توجه به عقاید غیراسلامی عقائد

۴۸- ناصرخسرو، دیوان، ص ۴۴۸

۴۹- ابن جوزی، المنتظم، ج ۸ ص ۱۰۹

۵۰- سبکی، طبقات الشافعیه، ج ۴ ص ۳۱۳

۵۱- ابن شبهه، طبقات الشافعیه (نام‌های کتب و مدرسان مدارس اسلامی مأخوذ از طبقات الشافعیه ابن شبهه)، ص ۵

۵۲- ابن جوزی، المنتظم، ج ۱۰ ص ۱۰۹

اسلامی مورد نقد و تحلیل قرار گرفت و سپس پس از شکل گرفتن فرقه‌های اسلامی این مسأله درقالب اصول نظری وعقلی و استدلالی درآمد. اشاعره جبری و معتزلهٔ قدری‌اند یعنی اشاعره افعال بندگان را مخلوق خدا و معتزلهٔ مخلوق بندگان خدا می‌دانند. اشاعره استدلال به‌آیاتی‌مانند: «اناکل‌شیء خلقناه بقدر»[۵۳] و «کل‌شیء عنده‌بمقدار»[۵۴] و «ما اصاب من مصیبة‌فی‌الارض و لافی‌انفسکم الافی کتاب من‌قبل ان‌نبراها ان‌ذلک علی‌الله‌یسیر»[۵۵] می کنند و معتزله به‌مانند آیات زیر متمسك می‌شوند «و مااصابکم‌من مصیبة فبماکسبت ایدیکم»[۵۶] و «لهاماکسبت و علیها ما اکتسبت»[۵۷] و«و امـا ثمود فهدیناهم فاستحبوا العمی علی‌الهدی»[۵۸].

و حتی برای تعبیر از خلق اعمال درقرآن‌آیاتی برای تمسك هردو فرقه وجود دارد. معتزلیان به‌آیاتی مانند «فتبارك‌الله‌احسن‌الخالقین»[۵۹] که دلالت داردبراینکه غیر خداوند هم خالق هست و یا «الذی احسن کـل‌شیء خلقه»[۶۰] که دلالت دارد بـراینکه فعل قبیح مخلوق خداوند نیست استناد می‌جویند در حالیکه اشعریان به‌آیاتی مانند «خالق کل‌شیء»[۶۱] و «الله خلقکم وماتعملون»[۶۲] که خالقیت بطورمطلق برای خداوند است‌تمسك می کنند[۶۳]. برخی ازخاورشناسان معتقدند براینکه‌آیاتی که مشعر برآزادی و اختیار بنده است در مکه نازل شده ولی تدریجاً در مدینه لحن قرآن به‌سوی جبر گرائیده شده[۶۴] و این نظر کلیت‌ندارد زیرا آیهٔ «وما تشاؤون الا ان‌یشأالله»[۶۵] که مورد

۵۳- قمر ۴۹/۵۴
۵۴- رعد ۸/۱۳
۵۵- حدید ۲۲/۵۷
۵۶- شوری ۳۰/۴۲
۵۷- بقره ۲۸۶/۲
۵۸- فصلت ۱۷/۴۱. ابن رشد، مناهج الادلة، ص ۲۲۳
۵۹- مؤمنون ۱۴/۲۳
۶۰- سجده ۷/۳۲
۶۱- انعام ۱۰۲/۶
۶۲- صافات ۹۶/۳۷
۶۳- بزودی، اصول‌الدین، ص ۱۰۱ و ۱۰۲
۶۴- گلدزیهر، العقیدة والشریعة فی‌الاسلام، ص ۹۴
۶۵- انسان ۳۰/۷۶

استناد جبریان است در مکه نازل شده است[۶۶].

اشعریان می‌گویند افعال اختیاری بندگان فقط در تحت قدرت خداوند قرار دارد و قدرت آنان را تأثیری در افعالشان نیست و خداوند عادتش براین جاری شده که در بنده قدرت و اختیاری ایجادکند و اگر مانعی در میان نباشد خداوند فعلی را که مقارن قدرت و اختیار بنده است به‌وجود می‌آورد پس فعل بنده مخلوق و مبدع و محدث خداوند و مکسوب بنده است و مقصود ازکسب بنده مقارنت فعل است با قدرت و اراده‌اش بدون اینکه او را تأثیری در وجود فعل باشد جزآنکه او محل از برای فعل است[۶۷]. بنابه‌بیان‌فوق‌آدمی را قدرت برچیزی‌نیست وبه‌استطاعت موصوف نمی‌گردد بلکه او در افعالش مجبور است و قدرت و اراده و اختیاری او را نیست و خداوند افعال را در بنده خلق می‌کند چنانکه در سائر جمادات خلق می‌کند چنانکه گفته می‌شود: درخت میوه داد و آب جاری شد و سنگ به‌حرکت درآمد و خورشید طلوع و غروب‌کرد و آسمان ابری‌گردید و باران بارید و زمین شکوفه داد و گیاه روئید[۶۸].

ما چو چنگیم وتو زخمه می‌زنی	زاری از مانی تو زاری می‌کنی
ما چونائیم و نوا در ما ز تست	ما چوکوهیم و صدا درما زتست
ما چو شطرنجیم اندر برد ومات	بردومات‌مازتست‌ای‌خوش‌صفات
ما همه شیران ولی شیر علم	حمله‌مان از باد باشد دمبدم
حمله‌مان پیدا و ناپیداست باد	جان فدای آنکه ناپیداست باد
گر بپرانیم تیر آن نی ز ماست	ما کمان و تیراندازش خداست
تو ز قرآن بازجو تفسیر بیت	گفت ایزد «مارمیت اذرمیت»[۶۹]

باید یادآور شدکه جبریان نیز بردوگروه‌اند جبری خالص یعنی آنکه بنده را اصلاً دارای فعل و قدرت نمی‌داند و جبری متوسط یعنی آنکه بنده را دارای قدرتی

۶۶- پاورقی العقیدة والشریعة

۶۷- جرجانی، شرح مواقف، ص ۵۱۵

۶۸- شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱ ص ۱۱۴

۶۹- مثنوی، دفتر اول، ص ۳۸

غیرمؤثر می‌داند[۷۰]. اما معتزلیان می‌گویند خداوند را به‌هیچ‌وجه مدخلی در اعمال مردم نیست او آنان را برطاعت و معصیت مجبور نمی‌کند و دلیل براین مطلب آنکه آدمی خود مشعر است براینکه سخن بگوید و می‌تواند خاموش به‌نشیند و می‌تواند چیزی را نگه دارد و می‌تواند رهاکند.

اینکه گوئی این کنم یا آن کنم خود دلیل اختیار است ای صنم

و دیگر آنکه اگر آدمی برافعال خود مجبور باشد امر و نهی خدا معنی ندارد و خداوند نباید بنده را بر گناهش عقاب نماید.

اگر کار بودست و رفته قلم چرا خورد باید به‌بیهوده غم
اگر ناید از تو نه‌نیك و نه‌بد روا نیست برتونه‌مدح ونه‌ذم
عقوبت‌محالست‌اگربت‌پرست به‌فرمان ایزد پرستد صنم
ستمکارزی تو خدایست اگر بدست تو او کرد برمن ستم
کتاب و پیمبر چه بایست‌اگر نشدحکم کرده‌نه‌بیش‌ونه‌کم[۷۱]

بنابرعقیدهٔ آنان خدا افعال را در بندگان نیافریده بلکه آنان خود خلق کنندهٔ افعال‌خود هستند و این مسأله یکی از مسائل مهم اصل‌دوم از اصول پنج‌گانه معتزله است[۷۲].

اهل اعتزال در پاسخ آنانکه ایرادکردندکه اگر خدا خالق افعال عباد نباشد علم ازلی او چه‌گونه تصور می‌شود یعنی اگر او با علم ازلی خود می‌دانسته که بنده‌ای عصیان می‌ورزد آن بنده باید عصیان بورزد تا اینکه علم خداوند کامل باشد بقول معروف :

می خوردن من حق ز ازل می‌دانست گر می نخورم علم خدا جهل بود

گفته‌اندکه علم خداوند به‌اشیاء سبب وجود آنها نمی‌شود زیرا اگر چنین بود همه اشیاء قدیم و ازلی می‌بود زیرا علم ازلی خدا به‌آن تعلق‌گرفته بود. خداوند اشیاء را به‌حقایق وجودشان می‌داند. اگر چیزهائی‌اندکه خداوند به‌وجود می‌آورد او عالم است که آنها را به‌وجود می‌آورد و اگر چیزهائی‌اندکه آدمی آنها را اختیار

۷۰- شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱ ص ۱۱۲
۷۱- ناصرخسرو، دیوان، ص ۲۶۲
۷۲- عبدالجبار همدانی، شرح الاصول‌الخمسة، ص ۳۲۳

می کند خداوند می‌داندکه آدمی آنها را اختیار می کند و اگر ایراد شود به‌اینکه وقتی خدا می‌داندکه آدمی سخن خواهدگفت آیا رواست که خاموش بنشیند پاسخ داده می‌شودکه اگر بجای سخن گفتن خاموشی را اختیار کندگوئیم که در اصل خدا می‌دانست که او خاموشی را برمی گزیند زیرا خداوند عالم به‌حاصل فعل انسان است که بعد از هرتدبیری از او صادر می گردد[۷۳].

همچنین تأویل قدجف القلم — بهر تحریضست برشغل اهم

پس قلم بنوشت که هر کار را — لایق آن هست تأثیر و جزا

کژروی جف القلم کژ آیدت — راستی آری سعادت زایدت

ظلم آری مدبری جف القلم — عدل آری برخوری جف‌القلم

معنی جف القلم کی آن بود — که جفاها با وفا یکسان بود

بل جفا را هم جفا جف‌القلم — وآن‌وفاراهم وفا جف‌القلم[۷۴]

حال که بطور اجمال نظر اشاعره و معتزله درمسألهٔ جبر و اختیار روشن گشت باید یادآور شدکه شیعه حدفاصل میان آن دو یعنی امر بین‌الامرین را برگزیده و آن را مستند به‌حدیث معروف که از امام جعفرصادق نقل شده کرده است. آن حدیث عبارتست از: «لاجبر ولاتفویض ولکن امربین‌الامرین»[۷۵] این نظر مورد توجه بسیاری از خردمندان واقع گشته که کوشیده‌اندکه خود را از دو نقطه افراط و تفریط یعنی‌جبر و تفویض بیرون آورده و به‌مرکز اعتدال امر بین امرین فرود آیند: ابوالعلاء معری شاعر و فیلسوف عرب می گوید:

لاتعش مجبرا ولا قدریا — واجتهدفی‌توسط بین‌بینا[۷۶]

ناصرخسرو شاعر و متکلم اسماعیلی گوید:

به‌میان قدر و جبر ره راست بجوی

که‌سوی اهل‌خرد جبروقدر درد وعناست[۷۷]

۷۳- فیومی، الامانات و الاعتقادات، ص ۱۵۵

۷۴- مثنوی، دفتر پنجم، ص ۲۰۱

۷۵- مجلسی، بحارالانوار، ج ۳ باب اول

۷۶- ابوالعلاء معری، لزوم مالایلزم، ج ۲ ص ۳۶۸

۷۷- ناصرخسرو، دیوان، ص ۴۶

از میان متکلمان اهل سنت غزالی کوشیده است که در عقیده جبر و اختیار حالت میانین یعنی اقتصاد در اعتقاد را برگزینند. او در کتاب «الاقتصادفی‌الاعتقاد» خود می‌گوید که جبریان قدرت عبد را انکار می‌کنند بنابراین عقیدت، آنان فرقی میان حرکت مرتعش و حرکت اختیاری قائل‌نیستند و ثانیاً با سلب قدرت از عبد تکالیف شرعی باطل می‌گردد. معتزلیان قدرت خداوند را انکار می‌کنند و همه افعال را مخلوق و مخترع بندگان می‌دانند آنان بنابراین عقیده اجماع سلف را مبنی بر-اینکه خالق و مخترعی جز خدا نیست انکار می‌کنند و دیگر اینکه نسبت خلق و اختراع فعل به‌کسی می‌دهندکه خود ازآن آگاه نیست. و قول حق اینست که‌قدرت را از خدا و بنده هردو بدانیم. و ممکن است ایراد شودکه چگونه دوقدرت برمقدور واحد توارد می‌کنند. پاسخ آنست‌که اگر دو قدرت مختلف باشد و وجه تعلق آن‌دو قدرت برمقدور نیز مختلف باشد اشکالی لازم نمی‌آید[۷۸]. دانشمندان شیعه امر بین امرین را بطرق مختلف تبیین و توجیه‌کرده‌اند.

ابوجعفرمحمدبن‌علی معروف به‌ابن‌بابویه محدث معروف شیعه می‌گوید هنگامی که از او پرسیده شد امر بین امرین چیست او پاسخ داد مثل آن مثل مردی است که او را بر انجام معصیتی به‌بینی و او را نهی‌کنی ولی او از آن گناه باز نایستد و تواوراهاسازی تا آن معصیت را انجام دهد. حال که او سخن تو را نپذیرفته و تو او را رها کرده‌ای نمی‌توان‌گفت‌که تو او را به‌گناه فرمان داده‌ای[۷۹].

محمدبن نعمان ملقب به‌شیخ مفید می‌گوید واسطهٔ میان جبر و اختیار اینست که خداوند خلق را برافعالشان قادر ساخته و حدود و رسوم آنها را معین‌کرده و آنان را با زجر و تخویف و وعدو وعید از قبائح باز داشته حال‌که او آنان را قادر ساخته نمی‌توان‌گفت‌که آنان را مجبورکرده است و نیز نشاید گفت‌که اعمال را به آنان تفویض‌کرده زیرا اوحدود و رسومی برای‌آنان تعیین نموده وآنان را از زشتیها باز داشته است[۸۰].

سید حیدر آملی می‌گوید آنانکه همه افعال را صادر از خدا می‌دانند و میان

۷۸- غزالی، الاقتصاد فی‌الاعتقاد، ص ۸۷ و ۹۰
۷۹- شیخ مفید، شرح عقائد صدوق، ص ۱۵۴
۸۰- مأخذ پیشین، ص ۱۵۵

فعل او و فعل دیگران جدائی قائل نیستند همچون شیطان و پیروان او هستند که گفت: «رب بما اغویتنی»[۸۱] و آنانکه فعل بندگان را بخود بندگان نسبت می‌دهند همچون آدم و پیروانش هستند که گفت: «ربنا ظلمنا انفسنا»[۸۲] اوسپس اشاره به گفتهٔ حضرت صادق «لاجبر ولاتفویض ولکن‌امربین‌الامرین» می‌کند و می‌گوید که خواجه‌نصیرالدین طوسی در کتاب اوصاف‌الاشراف گفته است تاکسی قوهٔ عاقلهٔ خود را ریاضت کامل ندهد نمی‌تواند این کلام را دریابد.[۸۳]

صدرالدین شیرازی می‌گوید قدری به‌چشم راست نابیناست یعنی یارای درك حقائق و اسباب بعید را ندارد و جبری به‌چشم چپ نابیناست یعنی درك ظواهر و اسباب قریب را نمی‌تواند بکند. ولی آنکه هردو چشمش بیناست با چشم راست حق را می‌بیند و خیر و شر اعمال را به‌او نسبت می‌دهد و با چشم چپ خلق را می‌بیند و تأثیر آن را در اعمال به‌وسیلهٔ خداوند ـ نه به‌استقلال ـ اثبات می‌کند[۸۴] و نیز همو کتاب «خلق‌الاعمال» خود را با این جمله آغاز کرده: «سبحان من‌تنزه عن‌الفحشاء ولایجری فی‌ملکه‌الامایشاء» که جزء اول از آن حاکی از اختیار و جزء دوم آن مشعر برجبر است و جمع میان آن دوامربین امرین را می‌رساند.

جملهٔ فوق به‌یاد می‌آورد مناظره‌ای را که میان ابواسحاق اسفراینی رئیس اشعریان و قاضی عبدالجبار همدانی رئیس معتزلیان درگرفت و قاضی در آن مناظره سخن خود را با جملهٔ «سبحان من‌تنزه عن‌الفحشاء» آغاز و ابواسحاق با جمله: «سبحان من لایقع فی‌ملکه الامایشاء» ابتدا کرد[۸۵].

شیرازی در این رساله می‌گوید مراد از امربین امرین این نیست که درفعل عبد ترکیبی از جبر و اختیار است و نه اینکه فعل او خالی از هردو است و نه اینکه اختیاری ناقص و جبری ناقص دارد و نه اینکه مجبور است در صورت مختار بلکه

۸۱- حجر ۱۵/۳۹

۸۲- اعراف ۲۳/۷

۸۳- سید حیدر آملی، جامع‌الاسرار، ص ۱۵۰

۸۴- صدرالدین شیرازی، رسالة فی‌القضاء والقدر (رسائل ملاصدرا) ص ۲۰۲

۸۵- سبکی، طبقات‌الشافعیه، ج ۴ ص ۲۶۲. کلمهٔ «رئیس» به‌نقل از سیوطی در تاریخ‌الخلفاء ۴۱۶

مراد اینست که او مختار است از جهتی که مجبور است و مجبور است از جهتی که مختار است یعنی اختیار او بعینه اضطرار اوست[۸۶].

این نه جبر این معنی جباریست ذکر جباری برای زاریست

زاری ما شد دلیل اضطرار خجلت ما شد دلیل اختیار[۸۷]

حاج ملا هادی سبزواری می گوید همچنانکه وجود نسبت به‌فاعل و قابل یعنی حق و خلق هردو دارد با این تفاوت که نسبت به‌فاعل به‌وجوب و به‌قابل به‌امکان است همچنین فعل یعنی ایجاد در عین اینکه فعل حق است فعل خلق نیز هست زیرا ایجاد متفرع بروجود و معرفت نسبت ایجاد متفرع برمعرفت نسبت وجود است. پس خدا ایجادکننده است با نسبت وجوب و بنده هم ایجادکننده است ولی با نسبت امکان و با بیت زیربه‌بیان فوق مسألهٔ امربین‌الامرین را بطور اجمال روشن می‌سازد:

لکن کما الوجود منسوب لنا فالفعل فعل الله و هو فعلنا

و تفصیل مطلب را به‌کتاب «شرح‌الاسماء» خود حواله می‌دهد[۸۸].

این بود مختصری ازکیفیت طرح شدن مسألهٔ قضا و قدر و جبر و اختیار در میان دانشمندان اسلامی البته باتوجه به‌مطالب یاد شده موقعیت مکتب کلامی اشعری در اسلام و همچنین تأثر سعدی ازآن مکتب بطور اجمال آشکار می گردد.

۸۶- صدرالدین شیرازی، خلق‌الاعمال، ص ۹

۸۷- مثنوی، دفتر اول، ص ۳۹

۸۸- سبزواری، شرح غررالفرائد معروف به‌شرح منظومهٔ حکمت، ص ۱۷۶

۳

مقدمه‌ای بر تلخیص الشافی شیخ طوسی

پس از درگذشت پیغمبر اسلام اختلافات گونـاگونی میان مسلمانان پدیدار گشت که مهمترین آنها اختلاف دراصول دین واختلاف درمسألهٔ امامت بود. اختلاف در اصول از آنجا پیدا شد که مردم دربارهٔ صفات خدا و عدالت وکلام او و همچنین قضا و قدر همداستان نبودند و اختلاف درمسألهٔ امامت ازآنجا ناشی گشت که برخی امامت را به‌اتفاق و اختیار امت و برخی دیگر با نص و تعیین صاحب شریعت اثبات می کردند[1].

به‌همان اندازه که علوم اسلامی درنتیجهٔ ترجمهٔ آثارعقلی یونانی وسریانی و پهلوی به‌عربی و همچنین کوشش دانشمندان درتوسعهٔ علوم مربوط به‌قرآن وحدیث افزون گشت دامنهٔ بحث دراین مسائل وسیع‌تر گردید اختلاف دراصول موجب پیداشدن مکتبهای مختلف کلامی مانند اشعری ومعتزلی گشت و ازاختلاف درامامت فرقه‌های مختلف مذهب شیعه و سنی به‌وجود آمد. دانشمندان اشعری بیشتر توجه به‌قرآن و حدیث وعلوم نقلی داشتند درحالیکه معتزله بااستفاده ازعلوم یونانی به‌افکار اسلامی رنگ فلسفه داده بودند چنانکه این معنی درمیان اهل علم شهرت یافته بود که هیچ معتزلی نمی‌توان یافت که از فلسفه بی‌اطلاع باشد[2].

مذهب سنی تمایل به‌فکر اشعری پیداکرد درحالیکه شیعه باافکار معتزلی بیشتر سازگار بود و ازاین جهت است که دربسیاری ازمسائل شیعه ومعتزله باهم هم‌آهنگ هستند و حتی دانشمندان اهل سنت خود تصریح کرده‌اند براینکه شیعه در بیشتر از مسائل اصولی موافق بامعتزله است و فقط در بـرخی از مسائل باآن مکتب اختلاف دارد وآن هم مربوط به‌مسألهٔ امامت است واین مسأله به‌فروع بیشتر نزدیک است تا

۱ـ شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱ ص ۲۴
۲ـ بزودی، اصول‌الدین، ص ۲۴۵

به‌اصول[۳]. و حتی در همین مسألهٔ امامت برخی از معتزلیان موافقت خود را با شیعه اظهار کرده و علی را بردیگر یاران پیغمبر مقدم داشته‌اند[۴]. و شکی نیست که بیشتر آنان صریحاً امامت علی را انکار کرده‌اند و همین موجب گردیده که تمایل شیعه به اعتزال مورد طعن قرار گیرد[۵].

دانشمندان بزرگ اعتزال از طرفی آراء و افکار هواخواهان عثمان را ذکرمی‌کردند و ازطرفی دیگربه‌ذکرمقالات پیروان علی می‌پرداختند[۶]. به‌این مناسبت مسألهٔ امامت از مسائلی بود که بسیار مورد توجه هردوگروه یعنی شیعه ومعتزله قرارگرفته بود زیرا این دوگروه بودند که می‌توانستند که آنچه که دراین مسأله منقول است رنگ عقلی به‌آن بدهند.

اگر نظری به‌فهرست ابن ندیم بیفکنیم می‌بینیم از طرفی دانشمندان معتزلی همچون بشر بن معتمر و ضرار بن عمرو در مسألهٔ امامت کتاب تألیف کرده‌اند[۷]. و از طرفی دیگربزرگان شیعه همچون هشام‌بن حکم ومحمدبن نعمان معروف به‌مؤمن‌الطاق کتاب به‌نام امامت داشته‌اند[۸]. بزرگان شیعه ناچار بودند درکتاب امامت خود مسأله امامت را به‌روش مورد اعتقاد خود اثبات کنند و درضمن کتاب‌های امامت مخالفان خود را نیز نقض نمایند مثلاً ابو عبدالله بن مملك اصفهانی که از متکلمان شیعه بود باابوعلی‌جبائی‌دانشمند معتزلی مباحثاتی‌برسرمسألهٔ امامت داشت وبدین‌مناسبت خود کتابی به‌نام امامت نوشت وکتاب امامت ابوعلی جبائی را نقض کرد[۹]. این رد وایرادات دانشمندان شیعی و معتزلی گاه ازحد متعارف تجاوز می‌کرد چنانکه دوتن چندبار یك دیگر را نقض می‌کردند مثال کامل این مطلب را می‌توان درابوجعفرابن قبهٔ رازی متکلم شیعی و ابوالقاسم کعبی بلخی دانشمند معتزلی جست. ابوالحسین سوسنگردی می‌گوید من پس از زیارت حضرت رضا به‌طوس نزد ابوالقاسم بلخی به

۳ـ جلال‌الدین دوانی، شرح عقائد عضدیه، ص ۷

۴ـ جاحظ، العثمانیه، ص ۱۱ و۱۲ و ۱۳

۵ـ بغدادی، الفرق بین‌الفرق، ص ۱۶۴

۶ـ جاحظ، الحیوان، ج۱ ص۱۱

۷ـ ابن‌ندیم، فهرست،(ترجمهٔ‌فارسی)،ص ۲۹۸ و ۳۱۴

۸ـ ابن ندیم، فهرست، ص۳۲۸ و۳۲۹

۹ـ ابن ندیم، فهرست، ص ۳۳۲

بلخ رفتم و کتاب «الانصاف فی‌الامامه» ابن قبه را به‌او نشان دادم او کتابی به‌نام «المسترشدفی‌الامامه» در رد آن نوشت‌سپس آن را بری نزد ابن قبه آوردم او کتابی به‌نام «المستثبت‌فی‌الامامه»را نوشت والمسترشد را نقض‌کرد من آن‌را نزد ابوالقاسم آوردم او ردی برآن به‌نام «نقض‌المستثبت» نوشت وچون به‌ری برگشتم ابن قبه در گذشته بود[10].

ازمیان متکلمان معتزلهٔ جاحظ بیش از دیگران مسألهٔ امامت را مورد بحث قرارداد او در کتاب‌ها و مقالاتش از جمله کتاب «العثمانیه» خرده‌گیریهائی برشیعه در این مسأله نمود جاحظ در کتاب دیگر خود که به‌عنوان «فضیلةالمعتزله» نوشت شیعه‌را بسیارموردانتقاد قرارداد دراین‌میان یکی‌ازمتکلمان بزرگ معتزله‌که به‌عللی از آنان کناره‌گیری کرده بود معروف به‌ابن راوندی درصدد دفاع از مسألهٔ امامت برآمد اوهم خودکتابی درامامت نوشت وهم درکتابی تحت عنوان «فضیحةالمعتزله» به‌رد گفتار جاحظ پرداخت. ازکتاب جاحظ و ابن راوندی اثری در دست‌نیست ولی دانشمند دیگری از میان معتزلیان به‌نام ابوالحسین خیاط کتابی به‌نام «الانتصار» نوشت و درآن از جاحظ دفاع کرد و به‌ردگفتار ابن راوندی پرداخت. از این کتاب می‌توان دریافت که جاحظ و ابن راوندی چه مطالبی درکتابهای خود مطرح ساخته بودند. ابن راوندی می‌گوید جاحظ هرنوع حق و باطلی را در کتاب خودگرد کرده وبه‌شیعه نسبت‌داده و بااین رفتارخود نه‌تنها به‌طعن شیعه بلکه‌به طعن‌اسلام پرداخته است[11]. و نیزگوید مطالبی که اهل اعتزال از جمله جاحظ در آثار خود نوشته‌اند اثری در دلهای عوام باقی گذاشته وموجب پایمالی حق شیعیان شده و ازجهت آنکه بیشتراز شیعیان از علم کلام خود را برکنار می‌دارند خطاهای فاحش مقالات اهل اعتزال بلامعارض مانده است[12].

خیاط می‌گوید که ابن راوندی کتاب امامت را تألیف کرد و در آن به‌طعن مهاجر و انصار پرداخت و اظهار کرد که پیغمبر شخص معینی را بااسم ونسب خاصی جانشین خودگردانید و فرمان داد که او را پیشوای خود قراردهند و پیرو اوباشند و

۱۰- نجاشی، کتاب‌الرجال، ص۱۹۱

۱۱- خیاط، الانتصار، ص۷۸

۱۲- مأخذ پیشین، ص۱۳

کسی را براو مقدم ندارند و او را نافرمانی نکنند سپس همه بجز عدهٔ قلیلی حدود پنج یا شش تن اجماع کردند براینکه آن شخص را از مقامی که پیغمبر تعیین کرده بود برکنار دارند و دیگری را برجای او بنشانند و در نتیجه به‌فرمان رسول خدا استخفاف ورزیدند و به‌عمد او را نافرمانی کردند[۱۳]. و باز ابن راوندی اظهار داشت پیروان علی معتقد بودند که مسلمانان ازآن جهت باابوبکر پس از وفات رسول‌بیعت کردند که در میان آنان افراد فراوانی بودند که در نهان کفر می‌ورزیدند و علی را دشمن می‌داشتند زیرا او بستگان و خویشان آنان را در غزوه ها به‌قتل رسانیده بود[۱۴].

چنانکه اشاره شد ابن راوندی خود از بزرگان متکلمان اهل اعتزال بوده که ازآنان دوری جسته است وبه‌همین جهت‌اهل اعتزال از اوبه‌زشتی یاد می کنند وحتی می‌گویند همین کتاب امامت را دربرابر گرفتن سی‌دینار نوشته است[۱۵]. ولی‌آنچه که مسلم است ابن‌راوندی با تسلط خود به‌مبانی کلامی‌توانسته بودکه دربرابراحتجاجات و استدلالات متکلمان معتزلی برعلیه شیعه ایستادگی کند و این امر سخت برآنان گران آمده بود تااینکه قاضی عبدالجبار همدانی متوفی ۴۱۵ در دائرةالمعارف کلامی خود که موسوم به«المغنی فی‌ابواب‌التوحید والعدل» است قسمت مهمی‌را اختصاص به‌مسألهٔ امامت داد تا آنچه را که پیشوایان او مانند جاحظ و جبائی گفته بودند استوارسازد. کتاب مغنی دربیست مجلد به‌وسیلهٔ قاضی عبدالجبار درمسجد رامهرمز املا شده است[۱۶]. دراین‌کتاب مسائل مختلف علم‌کلام موردبحث وتحلیل قرارگرفته و افکار وعقاید فرق اسلامی و غیراسلامی درآن نقد شده است.

کتاب مغنی بسیار زود در میان دانشمندان اسلامی شهرت پیدا کرد چنانکه ابوالعلاء معری شاعر نابینای عرب‌که سخت از مباحثات ومجادلات مذهبی بیزاربود به‌این‌کتاب وکتاب دیگر قاضی به‌نام «عمد» اشاره‌کرده است:

۱۳- مأخذ پیشین، ص ۱۲

۱۴- مأخذ پیشین، ص ۷۵

۱۵- ابن‌المرتضی، طبقات‌المعتزله، ص ۹۲

۱۶- مأخذ پیشین، ص ۹۸

لـولا التنافس فی الدنیا لـمـا وضعت

کتـب التناظـر لاالـمغنی و لاالعمد[۱۷]

آخرین جزء کتاب مغنی یعنی جزء بیستم اختصاص به‌مسأله امامت داده شده و در آن این مسأله به‌طور تفصیل مورد بحث و نقد قرارگرفته است. همین فراوانی مطالب و وسعت دامنه بحث درکتاب مغنی‌موجب گردیدکه‌متکلمان‌اهل‌سنت درمسألۀ امامت دیگرخود را زحمت ندهند و باجمال برگزارکنند وتفصیل را به‌کتاب قاضی عبدالجبار ارجاع دهند وبه‌احتمال قوی آنجا که جوینی می‌گوید قاضی و پیشوایان دیگر ماکتابهائی مبسوط در امامت تألیف‌کرده‌اند که مستبصررا اقناع می‌کند نظر به‌قسمت امامت کتاب مغنی داشته است[۱۸]. همدانی دراین کتاب مباحث مختلف را مطرح ساخته و درهریك احتجاجات امامیه را که ازآنها تعبیر به‌شبهات می‌کند نقل کرده وآنها را پاسخ داده است.

اونخست سخن ازوجوب امامت به‌میان می‌آورد وآن‌را عقلی می‌داند نه‌سمعی و درمورد نص بر امامت گوید که‌از راه عقل و سمع ثابت نمی‌شود. و دربارۀ اینکه چه شخصی‌شایستگی امامت‌رادارد او معتقداست‌که امام باید عادل باشدوامامت فاسق روا نیست. او سپس دربارۀ امامت ابوبکر و عمر و عثمان سخن می‌راند ومطاعنی‌را که دربارۀ هریك از طرف مخالفان وارد شده نقل و رد می‌کند. او از خوارج و غلاة و همچنین از امامت علی و حسین و اقاویل زیدیه نیز در این کتاب بحث می‌کند و بسیاری از وقایع تاریخی و مسائل کلامی را به‌مناسبت یادآور می‌گردد.

همدانی در بیشتر موارد منقولات خودرا به‌شیوخ خود یعنی پیشوایان معتزله منسوب می‌دارد و ازمیان آنان جاحظ و ابوعبدالله جعل و ابوعلی جبائی و ابوهاشم جبائی و ابوالقاسم بلخی بیشتربه‌چشم می‌خورد و درموارد نقل مقالات فرق شیعه‌از گفتۀ ابومحمد حسن بن موسی نوبختی استشهاد می‌جوید.

شکی نیست که فصل امامت ازکتاب مغنی برشیعیان بسیار گران‌آمده وآنان در صدد دفاع از خود برآمده‌اند دانشمندی به‌نام محمدبن احمدبن علی‌بن‌الولید که از متکلمان زیدیه بوده رساله‌ای در رد کتاب مغنی نوشته و آن را «الجواب‌الحاسم

۱۷- ابوالعلاء، لزوم مالایلزم، به‌نقل ازتعریف‌القدماء بابی‌العلاء، ص ۱۱۶

۱۸- الارشاد، ص ۴۱۰

المغنی لشبه المغنی» نامیده و بیشتر توجه این دانشمند مواردی بوده است که قاضی عبدالجبار درآن بازیدیه مخالفت ورزیده است. ولی مهمترین جوابی که به‌قسمت امامت کتاب مغنی داده شده جواب سیدمرتضی علم‌الهدی است. سیدمرتضی‌ازبزرگان شیعه و از بنیان‌گذاران کلام و اصول فقه شیعه است او وبرادرش سید رضی همچون دوستاره‌ای در تاریخ تشیع درخشندگی دارند وبی‌جهت نبود که ابوالعلاء معری در مرثیهٔ پدرشان گفت:

ابقیت فینا کوکبین سناهما فی الصبح و الظلماء لیس بخاف
ساوی الرضی المرتضی و تقاسما خطط العلی بتناصف و تصاف[۱۹]

سید مرتضی درسال ۳۵۵ به‌دنیا آمد و شعر و ادب و بلاغت را نزد ابوعبدالله مرزبانی و فقه و کلام و تفسیر را نزد شیخ مفید از بزرگان شیعه آموخت و در سال ۴۳۶ دیده ازجهان بربست درحالیکه‌آثاربسیار ارزنده‌ای ازخودبه‌جای گذاشت. کتاب شافی که از مهمترین‌آثارسید است‌در رد بخش امامت کتاب المغنی قاضی عبدالجبار می‌باشد. مؤلف در آغازبه‌درخواست یکی از کسانی که‌کتاب قاضی را مورد مطالعه قرار داده اشاره می‌کند و سپس به‌نقل گفته های مؤلف مغنی پرداخته ویك به‌یك را پاسخ داده است. بحث دربارهٔ مسائلی که در کتاب شافی مطرح شده از حوصلهٔ این مقاله خارج است، آنچه‌که مسلم است اینست‌که‌کتاب‌شافی از مبسوط ترین کتابهائی است‌که مسألهٔ امامت درآن به‌عنوان یك مسألهٔ نظری مورد بحث‌وتحلیل قرارگرفته است.

گذشته ازمباحثی‌که مربوط به‌امامت است بسیاری ازمطالب دیگرکه به‌تاریخ و رجال مرتبط است ازکتاب شافی استفاده می‌گردد، برای نمونه می‌توان چهره‌ای‌را که سیدمرتضی از ابن‌راوندی نشان می‌دهد مثال آورد. ابن‌راوندی درمیان مسلمانان به‌عنوان یك زندیق‌وملحد شناخته شده معتزلیان سخت براوتاخته‌اند زیرا او اززمرهٔ آنان بوده و سپس ازآنان کناره‌گیری کرده است و به‌دفاع از تشیع پرداخته است، در اینجا مجال آن نیست تـا دربارهٔ اخباری که دربارهٔ ابن راوندی نقل شده بحث کنیم وجویندگان را به‌مقدمهٔ‌کتاب‌الانتصار ازنیبرگ‌که درسال ۱۹۲۵ درقاهره چاپ

۱۹- نقل ازمقدمهٔ امالی‌المرتضی، ص۶

شده و مقالهٔ ریتر که در مجلهٔ *Der Islam* درسال ۱۹۳۱ و همچنین مقالهٔ کراوس که درمجلهٔ *Rivista degli studi orientali* درسال ۳۴-۱۹۳۳ منتشرشده حواله می‌دهیم[۲۰].

سیدمرتضی درموارد مختلف ازکتاب خود به‌کتاب الامامهٔ ابن‌راوندی استشهاد جسته ازجمله در مسألهٔ عصمت ائمه و منصوص بودن آنان[۲۱]. و نیز در مسألهٔ حجت بودن امام درهمه امور شرعی وعقلی[۲۲]. وهمچنین دربرابر آنان که گفته‌اند که ابن راوندی برای نخستین‌بار ادعای وجود نص بر امامت حضرت علی بن ابی‌طالب کرده می‌گوید او بدون دلیل ادعا نکرده و مخالفان خود را مجبور به‌پذیرفتن آن ننموده است[۲۳]. و علت این اتهام را بدین بیان توجیه می‌کند که چون مخالفان شیعه کلامی مجموع در نصرت نص پیش از ابن راوندی نیافتند لذا او را متهم کردند که مبدء ادعای نص است در حالیکه تصنیف و جمع مطلبی هیچ‌گاه دلیل برآغاز قول در آن نمی‌شود[۲۴]. سید مرتضی ابن راوندی را از اتهامات معتزله مبری می‌دارد و در برابر آنان از او دفاع می‌کند مثلاً آنجا که قاضی عبدالجبار از شیخ خود ابوعلی جبائی نقل می‌کند که گفته است: «بیشترکسانی که مذهب شیعه را یاری کرده‌اند منظورشان طعن در دین واسلام بوده است وتشیع را فقط وسیله‌ای برای این هدف قرار داده‌اند زیرا اگر بااظهار کفر و الحاد می‌خواستند منظور خود را عملی سازند کسی از آنان نمی‌پذیرفت لذا این طریقه را نردبانی برای رسیدن به‌مقصود ساختند مانند هشام بن‌الحکم وطبقهٔ او و مانند ابوعیسی وراق و ابوحفص حداد و ابن راوندی»[۲۵].

سید مرتضی چنین به‌مدافعه می‌پردازد:

۲۰- نگارنده نیزدرمجلهٔ یغما شمارهٔ ۱۱ و۱۳۳۷/۱۲ وشمارهٔ ۱۳۳۸/۱ مقالاتی تحت‌عنوان «ابن‌راوندی» نوشته وپس‌ازآن منابع تازه‌ای‌که دربارهٔ اوگردآورده به‌صورت مقاله‌ای تحت عنوان «منابع تازه دربارهٔ ابن‌راوندی» درمجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات سال ۱۴ شمارهٔ ۱ منتشر ساخته است.

۲۱- الشافی، ص۱۳۱

۲۲- اشافی، ص۶۵

۲۳- الشافی، ص۱۰۴

۲۴- الشافی، ص۹۸

۲۵- کتاب‌المغنی، ج۲ قسمت۱، ص ۳ وکتاب‌الشافی، ص۱۲

«ابن راوندی این کتبی را که اسباب بدنامی او شده به‌قصد معارضه بامعتزله و زورآزمائی باایشان ساخته چه معتزله ازآمیزش با او اظهار نفرت کردند و او را به قصور فهم و غفلت متهم نمودند و این‌جمله او را برآن داشت که این کتب‌را منتشر نماید تاعجز معتزله را درنقض آنها آشکار سازد و انتقام خود را از آن فرقه بگیرد والا ابن راوندی از این تألیفات علناً تبری می‌جسته و نسبت تألیف آنها را به‌خود انکار می‌کرده و به‌دیگری منسوب می‌داشته است و شکی نیست که او در این عمل خطاکاربوده خواه به‌آنها اعتقاد داشته وخواه معتقدنبوده است و کاری که ابن‌راوندی دراین راه کرده نظیر عمل جاحظ یا نزدیك به‌آن است و اگر کسی کتب عثمانیه و مروانیه وعباسیه وامامیه و رافضه و زیدیه راکه همه تألیف جاحظ است جمع‌آورد، می‌بیند که مؤلف آنها براثر اظهار آراء متضاد و رنگ‌به‌رنگ سخن گفتن به‌چه‌درجهٔ عظیمی از شك و الحاد و قلت تفکر در دین رسیده است و هیچکس نمی‌تواند مدعی شود که جاحظ به‌محتویات این کتب عقیده نداشته وبگوید که چون او مقالات مردم واحتجاجات ایشان را نقل‌کرده براو دراین عمل جرمی‌وارد نیست چه اگر بااین قبیل گفته‌ها بتوان مخالفین را قانع کرد نظیر آن را درحق ابن راوندی نیزمی‌توان گفت درصورتی‌که ابن راوندی درکتبی که نام او را درپیش مردم زشت‌کرده هیچ‌گاه نمی‌گوید که من بااین مذاهبی‌که حکایت کرده‌ام معتقدم وبه‌صحت آنها ایمان دارم بلکه می‌گوید دهریه یا موحدین یا براهمه یامؤمنین به‌اصل رسالت چنین‌وچنان می‌گویند. اگرمی‌شودگفت که برجاحظ دردشنام گفتن به‌صحابه وائمه وشهادت‌دادن به‌گمراهی و خروج ایشان از دین‌گناهی نیست وکلام اودراین موارد به‌منزلهٔ نقل‌قول و حکایت است به‌همین ترتیب ابن‌راوندی هم مجرم نیست وبنابر قرینهٔ فوق‌تهمتهائی که براو وارد ساخته‌اند زائل می‌شود»[۲۶].

این تنها سیدمرتضی نیست‌که ابن‌راوندی را از اتهامات معتزله تبرئه می‌کند بلکه ابومنصور ماتریدی سمرقندی پیشوای فرقهٔ ماتریدیه در کتاب معروف کلامی خود «التوحید» درآنجا که به‌اثبات نبوت و رد منکران آن پرداخته از گفته‌های ابن‌راوندی استمداد جسته است. نگارنده درمقاله‌ای که به‌عنوای «منابع تازه دربارهٔ

۲۶- چون ترجمهٔ این قسمت درکتاب خاندان نوبختی عباس اقبال، ص ۹۱ و۹۲ وجود داشت عیناً ازآنجا نقل گردید.

ابن‌راوندی» نوشته فقراتی ازکتاب‌التوحید را که از ابن‌راوندی بررد منکران نبوت نقل شده به‌فارسی آورده است[۲۷].

پیشوایان معتزله دربرابر رد وجواب شدید سید مرتضی برکتاب مغنی‌خاموش ننشستند بلکه به‌دفاع ازقاضی به‌نقض و ردگفتار سید پرداختند چنانکه ابوالحسین بصری شاگـرد قاضی عبدالجبار کتابی نوشت و آن‌را به‌نام «نقض‌الشافی‌فی‌الامامة» موسوم ساخت[۲۸]. و ابویعلی سلاربن عبدالعزیز در نقض‌برآن کتابی به‌عنوان «النقض علی‌النقض» نوشت[۲۹]، آنچه که مسلم است آنکه کتاب سید مرتضی نه‌تنها نزد شیعه بلکه نزد سنیان نیز موقعیتی عظیم پیدا نمود. ابن ابی‌الحدید دانشمند سنی معتزلی قرن هفتم وشارح نهج‌البلاغه در ذیل‌گفته حضرت علی (ع) «انه قد کان علی‌الامة وال احدث‌احداثاً» که اشاره به‌عثمان است فصل‌مشبعی ازکتاب المغنی وکتاب‌الشافی را درمورد اتهاماتی که مردم برعلیه عثمان اقامه کرده‌اند نقل‌کرده است[۳۰].

قسمت مهم ازاین‌فصل یازده طعن است‌که دشمنان عثمان براو وارد ساخته‌اند و قاضی عبدالجبار آن مطاعن را پاسخ داده و سپس سید مرتضی برپاسخهای قاضی اعتراض نموده است.

باتوجه به‌مطالب فوق اهمیت مسألهٔ امامت درکلام اسلامی روشن گشت ونیز آشکارگردید که کتاب مغنی قاضی عبدالجبار وشافی سید مرتضی هریك ازمهمترین و مبسوط‌ترین کتاب احتجاج ومناظره درمسألهٔ فوق بوده است وهمین اهمیت موجب گردیدکه‌شیخ‌طوسی کتاب‌شافی راخلاصه‌تر و ساده‌تر سازدتابیشتر مورداستفادهٔ شیعیان قرارگیرد. شیخ طوسی که ازشاگردان سید مرتضی بود کتاب کلامی دیگر استادخود را نیزکه موسوم به‌«جمل‌العلم‌والعمل» است شرح کرده که نسخهٔ منحصر به‌فردی از آن به‌شمارهٔ ۶۵۳۰ درآستان قدس رضوی موجود است.

۲۷- و نیز رجوع شود به‌کتاب‌التوحید نسخهٔ خطی‌کتابخانهٔ کمبریج، صفحه‌های ۱۹۰،۱۹۱،۱۹۸،۲۰۱،۲۰۳،۲۰۵

۲۸- طبقات‌المعتزله، ص۱۱۹

۲۹- ادب المرتضی، ص ۱۳۶ به‌نقل از ریاض العلماء، ص ۲۷۹ (نقل از مقدمهٔ الذریعهٔ سید مرتضی).

۳۰- شرح نهج‌البلاغه، ج۲ ص ۳۳۳-۳۲۲ وج۳ ص۶۹-۱

تلخیص الشافی شیخ طوسی یك بار در سال ۱۳۰۱ هجری قمری همراه با کتاب الشافی درتهران چاپ سنگی شده بود و اخیراً نیز چاپ مرغوبی از آن درچهار مجلد به‌وسیلهٔ سید حسین بحرالعلوم صورت گرفته ودر سال ۱۳۸۳ در نجف اشرف چاپ شده‌است.

شیخ طوسی درآغاز کتاب می‌گوید که من کتاب شریف مرتضی را مشتمل بر مسائل مهم امامت و محتوی ادله مورد اعتماد اصحابمان دیدم او در این کتاب به ذروهٔ علیا وغایت قصوی رسیده و هرکس در این موضوع چیزی نوشته از او اخذ و اقتباس کرده و به‌ساحت او فرود آمده است علاوه براین دراین کتاب شبهه‌های قدیم و جدید مخالفان استیفاء شده و سستی آنها آشکارگردیده است ولی او دراین کتاب روش آنان که کتابهای مخالفانشان را نقض می کنند در پیش گرفته ومانندمصنفانی که ادله را جداگانه مرتب می‌سازند وپرسشهای مخالفان را استیفاء می کنند وسپس پاسخ می‌دهند رفتار ننموده است. بدین جهت است که این کتاب فقط مورد استفادهٔ آنان که درعلم مبرز هستند قرارمی‌گیرد و مبتدیان چنان که در خور این کتاب است از آن بهره‌ور نمی‌گردند. و چون جماعتی از اصحاب مشتاق بودند که این کتاب تلخیص شود و مکررات آن ساقط گردد من عزم برتلخیص آن کردم و در آغاز آن کیفیت اختلاف مردم را در امامت یاد کردم و در برخی از موارد احتجاجاتی افزون برآنچه که درکتاب بود آوردم.

نگارنده دراین گفتار مجال آن‌را ندارد که به‌بحث دربارهٔ مطالب کتاب شافی و تلخیص شافی بپردازد زیراآن رشته سری دراز دارد و منظور ازاین مختصراین بود که روشن سازد که مسألهٔ امامت چه‌گونه درمیان ارباب علم کلام مطرح می گشته و وجود کتاب شافی سید مرتضی چه اهمیتی داشته است و نتیجهٔ این‌گفتار آنکه شیخ طوسی که باتلخیص کتاب شافی آن اثرمهم را قابل استفاده برای‌مبتدیان ومستکملان ساخته نه‌تنها خدمت بزرگی به‌شیعه کرده بلکه یك مسألهٔ مهم کلامی را به‌آخرین درجهٔ بحث و نظر رسانیده است.

درپایان باید اذعان نمودکه سید مرتضی وشیخ‌طوسی توانستند شیعه را مجهز به‌استدلال و آماده برای دفاع از حق خود بسازند وآن کاستی را که ابن راوندی از آن شکایت داشت و می‌گفت : «شیعیان بابرکناری از علم کلام در برابر مخالفانشان نمی‌توانند ایستادگی کنند» جبران نمایند.

۴

رشیدالدین در دفاع از غزالی

(۱)

درکتابخانهٔ «قلیچ علی‌پاشا» ترکیهٔ کتابی تحت‌عنوان «التوضیحات‌الرشیدیة» بزبان عربی وجود داردکه بشمارهٔ ۸۵۴ ثبت شده و دارای ۴۶۷ برگ می‌باشد. آقای استاد مجتبی‌مینوی در اردیبهشت ماه ۱۳۳۵ از این کتاب میکروفیلمی برگرفته‌اند که بشمارهٔ ۵۷۰ درکتابخانهٔ مرکزی دانشگاه موجود است و نیز در همان کتابخانه عکسی از این میکروفیلم گرفته شده‌که در پنج جلد بشماره‌های ۱۰۱۷ تا ۱۰۲۱ ثبت شده است.

این‌کتاب مشتمل بریك دیباچه و نوزده رساله است و مؤلف درهریك از این رساله‌ها و همچنین در دیباچه مباحث معینی را مطرح ساخته‌که هریك از آن مباحث مشتمل برفوائدو مسائل بسیاری است که در آغازکتاب بطور اجمال و فهرست‌وار آمده تا ذهن خواننده آمادگی برای تفصیل آن پیدا کند. عنوان دیباچه و رساله‌های نوزده‌گانه بدین قرار است:

دیباچه در تمجید و ذکر سبب شروع در این تصنیف.

رسالهٔ اول درتفسیر تسمیهٔ شریفه.

رسالهٔ دوم در تقسیم موجودات.

رسالهٔ سوم در شرح موجودات .

رسالهٔ چهارم در تفسیرگفتهٔ خداوند تعالی: «قالوا سبحانك‌لاعلم‌لنا الا ما علمتنا».

رسالهٔ پنجم در تفسیر گفتهٔ خداوند تعالی: «ویسئلونك عن‌الروح قل‌الروح من امرربی و ما اوتیتم من‌العلم‌الاقلیلا».

رسالهٔ ششم در تفسیرگفتهٔ خداوند تعالی: (الست بربکم؟ قالوابلی».

رسالهٔ هفتم در تفسیر گفتهٔ خداوند تعالی: «قل یاایها الکافرون».

رسالهٔ هشتم در ذیل تفسیر «قل یاایها الکافرون».

رسالهٔ نهم در احوال معارضان مفتریان.

رسالهٔ دهم در بیان معراج و تحقیق احوال آن.

رسالهٔ یازدهم در شرح حدیث: «الارواح جنود مجندة».

رسالهٔ دوازدهم در شعیب پیغمبر - براو درود وسلام باد - وتفسیر «اناأعطیناك الکوثر».

رسالهٔ سیزدهم در بیان امی بودن پیغمبر - براو درود و سلام باد.

رسالهٔ چهاردهم در پاسخ معارضان حجةالاسلام.

رسالهٔ پانزدهم در بیان فضیلت عقل و علم.

رسالهٔ شانزدهم در بیان شریران و احوال آنان.

رسالهٔ هفدهم در ذکر خوابی که مصنف دیده است.

رسالهٔ هیجدهم در بیان احوال قرآن.

رسالهٔ نوزدهم در عذر حکیمان.

(۲)

چنانکهٔ ملاحظه می‌شود رسالهٔ چهاردهم ازکتاب توضیحات جواب معارضان حجةالاسلام یعنی امام زین‌الدین ابوحامد محمدبن محمدبن محمدبن احمد غزالی طوسی متوفی ۵۰۶ هجری است. در آغازکتاب توضیحات فوائد و مسائلی که دراین رساله مطرح گردیده بدین‌ترتیب آورده شده است:

فایدهٔاول: بیان سبب شروع درتحریراین‌رساله واینکه این‌ضعیف (= مؤلف) چون آن اعتراضات را دیده خواسته است پاسخهائی برآنها بنویسد هرچند که پاسخهای حجةالاسلام - رحمت خدا براو باد - کافی بوده این پاسخها هم نیز نوعی از اسباب دفع طعن و تمسك به انواع سلاحهائی است که با آن‌ها خصم رانده می‌شود.

فایدهٔ دوم: بیان پرسشهائی که معارضان از حجةالاسلام - خدای ازو خشنود باد - درباب کلام کرده‌اند.

فایدهٔ سوم: بیان پاسخهائی که با آنها حجةالاسلام ـ رحمت خدا براو باد ـ آنان را پاسخ گفته است.

فایدهٔ چهارم: بیان اینکه طعن حاسدان برچنان مرد بزرگی سزاوار نیست که اعاده گردد زیرا حکمت الهی دائماً اقتضای چنین معانی می کند و شکی نیست که در این فوائدی است و در این قضیه کمال علم او آشکار گشته و پاسخهای لطیفی در آن مورد گفته شده است.

فایدهٔ پنجم: بیان اینکه بسا مردی که در علمی سودمند کامل است در حالیکه معاند او بعلمی ناسودمند مشغول است هرچند که از او ناقص‌تر می‌باشد و جهل به اوساط زیان فراوانی باو ندارد چنانکه این اتفاق می‌افتد برای آن کسان که بر آنان نام «علما» اطلاق می‌شود و تمثیل به‌بیماری شخصی تن درست و بدیهای جهل مرکب

فایدهٔ ششم: بیان اینکه حسد درمان‌پذیر نیست مانند جهل مرکب و شرح احوال حسودان و بیان فساد آنان و اینکه وبال حسد بخود آنان برمی گردد.

فایدهٔ هفتم: تکرار پرسشهائی که طعنه‌زنان برحجةالاسلام ایرادکردند و شروع در پاسخهائی که برای این ضعف در رد آنان آشکار گشته است.

فایدهٔ هشتم: بیان آنکه از فحوای سخن آنان چنین برمی‌آید که اشکال و اعتراض را نفهمیده‌اند زیرا اگر می‌فهمیدند آن را بصورت آشکار ابراز می کردند و دیگر آنکه برسخن او ـ خدایش رحمت کناد ـ اصلاً ایرادی وارد نمی‌شود.

فایدهٔ نهم: در اینکه توحید خواص «لاهو» اشکالی اصلاً ندارد زیرا توحید با این کلمه در مواضع متعدد از قرآن آمده و حجةالاسلام آن را از جانب خود وضع نکرده که بر او خرده گرفته شود. و برشمردن آن آیات.

فایدهٔ دهم: بیان آنکه کثرت آیات مذکور دلیل است براینکه کلمهٔ توحید اختصاص بچیزی معین ندارد وتوحید هرچندکه یك‌چیز است ولی ازآنجا که هرآیتی را خاصیتی معین است در هرجائی فایده‌ای مخصوص دارد.

فایدهٔ یازدهم: بیان معنی حدیث: انّ للقرآن ظهراً و بطناً... (= همانا قرآن را ظاهری و باطنی است...) و معنی آیهٔ: قل لوکان البحرمداداً (= بگو هرگاه دریا دوات بود) و آیهٔ: ولوانّ مافی الارض من شجرة اقلام (= اگر درختان روی زمین قلم می‌بودند...) برای تصدیق فایدهٔ پیش.

فایدهٔ دوازدهم: بیان اینکه «هو» ممکن است به‌هرکس‌اشاره نمود ولی وقتی مکررگردد «هو» اول منفی می‌شود و «هو» دیگر همان خدای‌تعالی است. و ذکر نسبت آن به‌اول‌الاولین و محو همهٔ چیزها دراو.

فایدهٔ سیزدهم: بیان مثالهائی از محو برخی ازچیزها در زیرچیز دیگر وتشبیه آن به‌غنیمتی‌که لشکر برمی‌دارد و آنچه‌که نزد اوست و ازآن ناامید است‌کنار می‌افکند. و تشبیه بمراتب رقوم هند و آموختن علوم از تهجی با قدرت برتصنیف.

فایدهٔ چهاردهم: بیان اینکه معانی دقیقی‌که در بطن (= باطن) است در ظهر (= ظاهر) نمی‌باشد و همه مردم در معانی ظاهری اشتراك دارند در حالیکه برخی از مردم اختصاص به‌معانی باطنی دارند و سزاوار است که این فرق بعینه در هربطنی تصور شود.

فایده پانزدهم: بیان اینکه حجةالاسلام کلمهٔ‌توحید را ازخود وضع نکرده بلکه کلمات توحید را که در قرآن با صیغه‌های مختلف‌آمده تفسیرنموده است. و تقریب مقدماتی‌که در این معنی مذکور است. و تشبیه حاسدان به‌مبتلایان به‌درد استسقا. و تقریر انواع غلط جاهلان. و تشبیه این حال بحال سیرستارگان‌که از مغرب به‌مشرق روند.

فایده شانزدهم: بیان اینکه خواص در ادراك معانی بطون مراتب مختلف دارند و تا وقتی از مرتبهٔ اول نگذشته باشند بمرتبهٔ دوم نمی‌رسند و چنین است تا مرتبهٔ هفتم و دهم بنابراین توحید هرکسی را مرتبه‌ای علی‌حده است.

فایدهٔ هفدهم: بیان اینکه توحید درحقیقت واحد است ولی آنانکه معرفت دارند و می‌فهمند نامحدوداند بلکه هرکس در محسوسات به‌چیزی می‌رسد و یقین می‌داندکه عوام و انبیا و اولیا، نامرسلان و مرسلان و خاتم پیامبران در یك‌مرتبه از توحید نیستند و هریك را در مرتبه‌ای‌که در زیر اوست شرکت است نه درمرتبه‌ای که در بالای اوست. پس وقتی حجةالاسلام دربارهٔ برخی از آن مراتب سخن گوید اعتراضی بر او وارد نیست.

فایدهٔ هیجدهم: بیان اینکه هرداروی مفردی را خاصیتی است وهرگاه داروها ترکیب‌گردند آن خواص بطورکلی از بین نمی‌رود بلکه خاصیتی دیگر پدید می‌آید و اگر بار دیگر هم ترکیب شود همچنین است مانند داروهای‌چهارگانه‌تریاك وتریاك

فاروق و اختلاف مقادیـر آن در استعمال برحسب هرزهری و هـرمزاجـی و ذکـر مفردات مرکبات و سخنانی در این معنی و خواص آن سزاوار است که براین موجب تصور گردد.

فایدهٔ نوزدهم: بیان اینکه از این مقدمات دانسته شد که حجةالاسلام را در آنچه‌گفته است طعنی وارد نیست بلکه طعن برمعارضان او متوجه می‌شود که‌تصور کردند که توحید خواص و عوام یکیست وتشبیه این معنی به‌کسانی که‌آلاتی مختلف در یك صنعت دارند. و اینکه برحسب اتصال به‌اسماء حسنی معنی «هو» تغییرمی کند و هرکس چیزی از آن درمی‌یابد.

فایدهٔ بیستم: چون ماهیت و کیفیت و مانند آن گفته می‌شود از جهت مخلوقات عین لفظ «هو» برای اشارهٔ باو با اینکه اشاره به «هو» ممکن است بهمهٔ اشیاء بشود زیرا «هو» حقیقی کنایه از اوست. و ذکر اینکه هرکس قادر برمعـرفت برخی از معانی صفات اوست وتشبیه بکسانی که دریا را به‌بینند و از احوال آن خبر دهند.

فایدهٔ بیست و یکـم: بیان اینکه تکرار آن اشاره بـه‌معرفت صاحبان معرفت است و آنچه را که محتاج به‌فرق است اختصاص می‌دهد ومراتب معانی بطون براین موجب است. و ذکر اینکه هرکس چیزی را به‌بیند تصور می کند که ورای آن چیز دیگری نیست وقتی برای اوترقی حاصل شود. همچنین است مثال کردنادانی که ازشهر خود خارج می‌شود و مراتب گروههای مختلف را می‌بینند تا بمرتبهٔ سلطان برسد.

فایدهٔ بیست و دوم: بیان اینکه محو در توحید به‌حدی منتهی می‌شود که هر صفتی که‌گفته شود در «لاهوالاهر» محومی‌گردد. وتخلص به «کل‌شیء هالك‌الاوجهه» و بیان اینکه این محو عدم نیست. و شرح معنی: «من عرف‌الله‌کل‌لسانه» و تشبیه به مروارید و در. و اینکه عارف در توحید به‌جائی می‌رسدکه در آن‌جای قول و سماع را راه نیست.

فایدهٔ بیست و سوم: بیان اینکه اثبات امکان رؤیت و توفیق آن براستقرار کوه سهو است. و بیان اینکه هرچیزی که متوقف علیه مرتبه‌ای بـاشد غیر از چیزی است که متوقف علیه مرتبهٔ دیگر است و این بجائی می‌رسدکه‌کوه را در آن حسابی نیست. و شرح انشقاق قمر باشارهٔ رسول خدا ـ درود و سلام خدا بر او باد ـ

فایدهٔ بیست و چهارم: شروع در جواب کسانی که اعتراض براین گفتهٔ حجةـ الاسلام کردندکه: «نورحقیقی خدای تعالی است». وتقریر اینکه نور از نامها وصفات خدای تعالی است. و بیان اینکه هرچه موصوف به‌نور است از آن نور صادر گشته. و اعتراض برصفات او کفر است و حجةالاسلام ـ رحمت خدای بر او باد ـ این معنی را بیان کرده است.

فایدهٔ بیست وپنجم: بیان اینکه نورحقیقی با چشم دیده نمی‌شود. وشرح انوار دیدنی و نادیدنی و چگونگی رؤیت هریك از آنها و رؤیت علم. و اینکه آن تا جائی می‌رسدکه جزحق درآن چیزی دیده نمی‌شود. و اختلاف مراتب موحد در رؤیت و معرفت و شهادت و ترقی مراتب علمی که علم حقیقی است. و ذکر اینکه کتاب عزیز و رسول کریم هریك نور نامیده می‌شود.

فایدهٔ بیست وششم: شروع در جواب اعتراض برگفتهٔ او (= حجةالاسلام): «روح آدمی غریب است در این عالم و از عالم علوی است وشوقش بدان عالم است» و تقریر اینکه روح از علویات است و اعتراض برکسانیکه تصور می کنندکه آن از سفلیات می‌باشد. و هرچیزیکه در غیر اصل خود باشد غریب است. و ذکر معنی غربت.

فایدهٔ بیست و هفتم: بیان اینکه روح را اشتیاقی به‌عالم علوی است وتشبیه به‌میل عناصر هریك به‌مرکز خود و اینکه آن عناصر هرچند برچیزی دیگر قرارگیرند عاقبت متفرق می‌شوند و هرعنصری به‌مرکز خود باز می گردد.

فایدهٔ بیست و هشتم: بیان گفتار ما در مرتبه. و اینکه این حاسدان صورت و محل را باز نشناختند بدلیل اینکه گفتند این کلام فلاسفه است و آن را تشنیع کردند بدون دلیل و برهان. و تشبیه آن به‌کسی که دشمن خود را ابرص بخواند در حالیکه چنین نباشد بلکه در او احوالی مستحسن وجود داشته باشد.

فایدهٔ بیست و نهم: بیان اینکه این ضعیف گمان می‌برد که این طاعنان از فلاسفه بوده‌اند و خواسته‌اند سخن خود را به‌امام مسلمانان (= غزالی) نسبت دهند تا فیلسوفان را نامی نیك حاصل شود بسبب اینکه ادله سخن آنان در قرآن و حدیث موجود است. و تشبیه به‌گوهر رنگین و بلورملون.

فایدهٔ سی‌ام: بیان اینکه اگر فلسفه از قرآن و احادیث و تفاسیر باشد پس چه

اعتراضی برآن وارد است و اگر از چیزی دیگر باشد باید تقریر شود تا حقیقت بطلان آن تأمل‌گردد. و تشبیه بحال اهل ایمان و روز بازپسین که مطلقاً قدرت برانکار آن ندارند ناچار با برخی از آن موافقت نمی‌کنند.

(۳)

رشیدالدین رسالهٔ جواب معارضان حجةالاسلام را چنین آغاز می‌کند:

الحمدلله حق حمده و صلواتـه علی‌نبیه و عبده محمد وآله وصحبه. می‌گوید بندهٔ ناتوان فضل‌اللهبن‌ابی‌الخیربن‌عالی مشتهر به‌رشید طبیب ـ خداوند کارش را اصلاح‌گرداناد و او را از آنچه پست‌کند حفظ‌کناد ـ

اما بعد. امام زمانه و مهتدی علمای دهر حجةالاسلام زین‌الدین ابوحامد بن‌محمدبن محمدغزالی ـ خدای او را بخشنودی خودگرامی داراد و بآمرزش خود او را فرو براد ـ بجهت فـراوانی فضل و سرشاری علـم و حسن عبارت و شدت معـارضت موردحسادت قرارگرفت. حاسدان نزد سلطان سعید سنجربن ملکشاه سلجوقی ـ خدای برهان او را روشن‌گرداناد ـ از او بدگفتند و برسخنانش خرده‌گرفتند و درمصنفاتش قدح نمودند ولی این اعمال آنان در او تأثیری نداشت زیرا او ـ خدایش رحمت کناد ـ با پاسخ‌های شافی آنان را جواب‌گفت سپس یکی از شاگردانی که از فواید او مستفیدگشته بود آن اعتراضات و جواب‌ها را گردآوری‌کرد و ضمیمهٔ برخی از رسائل او ساخت و همه را «فضائل‌الانام‌من رسائل حجةالاسلام» نامید.

وقتی این رسائل بدست ما افتاد و آن را مطالعه نمودیم سه سؤال یافتیم‌که حاسدان از او سؤال کرده و بـرآنها خـرده‌گرفته‌اند و او چنانکه از فضل و علمش معهود است آنان را پاسخ داده و حسد و جهل آنان را آشکار ساخته است. سپس ما از طریق غیرت خواستیم که درجواب آنان برطبق سؤالهایشان و جوابهائی‌که حجةالاسلام داده است‌سخنانی بنویسیم از اینروی‌نخست‌آن سؤال‌ها و جواب‌ها را نوشتیم و بدنبال آن جواب‌هائی‌که خود ساخته بودیم‌آوردیم. جواب‌های حجةالاسلام هرچند دافع مقالات و رافع اعتراضات آنان بود و آنچه را که این ضعیف ساخته است نیز چنین است ولی چنانکه‌گفتیم ما پاسخ‌های خود را برغیر وجوهی‌که حجةالاسلام ذکر کرده است تقریرکرده‌ایم.

رشیدالدین پس‌ازاینکه پرسشهای‌معارضان وپاسخ‌های‌غزالی‌راکه عیناً ازفضائل الانام اقتباس کرده نقل می کند بذکر مقدمه‌ای دربارهٔ بیماری‌حسادت و جهل مرکب می‌پردازد و سپس پرسشها را بمنظور اینکه خود پاسخ گویدتکرار می کند و چنین می گوید:

این ضعیف از فحوای این پرسشها و سیاق کلماتی که پیش از این گذشت در می‌یابدکه این معترضان وجه‌اشکال و محل اعتراض را درنیافتند و از آنجاکه حسد می‌ورزیدند بسوی طعن وعنادگرائیدند زیرا اگر آنان صورت اشکال را دانسته بودند آن را به‌تفصیل یاد می کردند. دیگر آنکه برسخن حجةالاسلام مطلقاً خرده‌ای وارد نمی‌شود و او در هنگام جواب بطریق قیاس آنان را پاسخ داده است یعنی اندیشیده وگمان برده که ممکن است که براو اعتراض شود و یا سؤالی وارد گردد بدین‌جهت خود ایراداتی برسخنان خود وارد ساخته و سپس آنها را پاسخ گفته است تا فواید بسیاری در دسترس متعلمان بگذارد.

پاسخ اعتراض اول

آنان گفتند که‌در کتاب «کیمیا» و«مشکوة» (= کیمیای‌سعادت ومشکوةالانوار) آمده است که «لااله‌الاالله» توحید عوام است و «لاهوالاهو» توحیدخواص. معلوم‌نیست که اشکال آنان برلفظ است یا برمعنی و یا برهردو. اگرپنداشته‌اندکه درکلمه «لاهو الاهو» جای طعن و خرده است چنین نیست زیرا خداوندکلمات توحید را بر انواع گوناگونی یادکرده است اگر آنان تصوری سست و طعن‌آمیز درکلمات توحید غیراز «لااله‌الاالله» داشته‌اند و پنداشته‌اندکه برای توحید صیغه‌ای جز لااله‌الاالله نیست و نباید هم باشد این تصور جزکفر چیزی نیست زیرا ما صیغه‌های توحید را در جاهای بسیاری از قرآن متنوع می‌یابیم پس چرا آنان ازکلام خدای سبحانه این‌را درنیافتند و به‌طعن حجةالاسلام پرداختند. کوتاه سخن آنکه سؤالی براو وارد نمی‌شود و طعنی براو متوجه نمی گردد زیرا خداوند تعالی در قرآن کلمهٔ توحیدرا اختصاص به‌لااله‌الاالله قرار نداده تا ایراد آنکه‌گوید توحید را بوجهی دیگر نباید یادکرد درست آید بلکه‌کلمات توحید را بانواع مختلف یادکرده و در بیشتر آنها لفظ «هو» به‌کلمات توحید ضمیمه‌گشته و در برخی از موارد «هو» جدا آورده شده زیرا «هو» همیشه

اختصاص بواجب‌الوجود دارد و این لفظ درگفتهٔ خدای تعالی مکرر آمده است:

هوالله‌الذی لااله‌الا هوعالم‌الغیب والشهادة

هوالرحمن‌الرحیم.

هوالذی لااله‌الا هـوالملك القدوس‌السلام‌المؤمن‌المهیمن‌العزیـزالجبارالمتکبر سبحان‌الله عمایشرکون.

هوالله‌الخالق‌الباری‌المصور له‌الاسماءالحسنی‌یسبح‌له‌مافی‌السموات والارض و هوالعزیزالحکیم.

این‌اسماء حسنی را برای تعریف و صفت یاد وآنها را به‌لفظ «هو» اضافه‌کرده و «هو» را مکرر ساخته است بنابراین حجةالاسلام از نزدخود لفظی را برنگزیده بلکه پیروی از قرآن‌کریم کرده است و در قرآن آیاتی که مشتمل برتوحید است و در آن لفظ «هو» و اسماء حسنی آورده شده فراوان است. و شکی نیست‌که هرلفظی را در هرجائی خاصیت و معنی و سببی است و برمفسر واجب است که بیندیشد و فایدهٔ وقوع هرآیه‌ای را در جای خود بلکه فایدهٔ هرلفظی را در جای خود بلکه سبب هر-حرفی را در جای خود آشکار سازد زیرا سخن خدا از این معانی‌خالی نیست و آیاتی مانند: قل‌لوکان‌البحر مدادالکلمات ربی لنفدالبحرقبل‌ان تنفدکلمات ربی ولوجئنا-بمثله مددا. برای تحقیق و تقریر این معانی است. بنابراین تقریر بـرای هرلفظی در هرجائی معانی بسیاری و خواص‌گوناگونی است‌که به‌مـراتب مختلف تعلق دارد و توحید بلفظ «هو» در قرآن فراوان است ازجمله:

الله‌لااله‌الا هوالحی‌القیوم.

الم‌الله‌لااله هوالحی‌القیوم.

شهدالله انه لااله الاهو.

هوالذی لااله‌الاهو.

هوالرحمن‌الرحیم.

آیاتی که دربارهٔ توحید نازل شده بیشتر از آیاتی است‌که در احکام و احوال مختلف نازل‌گشته است پس اگر کلمهٔ توحید یکی می‌بود یا جائز نبود بجزیك‌کلمه درتوحید بزبان جاری شود توحید بروجوه مختلف نمی‌آمد بنابراین توحید درآیات مختلف بصیغه‌های‌مختلف‌آمده و درهرآیه‌ای فایده‌ای است که درآیهٔ دیگر آن فایده

وجودندارد و اگـر این چنین نبود تکرار آن عبث یاشبیه به‌عبث می‌بود و حال‌آنکه سخن خدای سبحانه مبری و منزه از عبث است.

برفرض آنکـه توحید فقط دریك آیه وارد گشته باشد مقتضی است که آن‌را معانی و وجوه باشد چنانکه فرموده : ان للقران ظهراً وبطناً و لبطنه بطنا الی سبعة ابطن. و در روایتی الی عشرة ابطن. گفتهٔ خدای تعالی: ولوان ما فی‌الارض من‌شجرة اقلام والبحریمده من‌بعده سبعة ابحر مانفدت کلمات‌الله. این‌ها همه دلیل است براینکه مفسر را در تفسیر قرآن فسحتی کامل است. و چـون پیغمبر ـ براوسلام باد ـ معانی قرآن را به «بطون» تشبیه کرد هریك از مفسرین درمعنی و مراد از «بطون» که دراین حدیث آمده نظری خاص داده وآن‌را شرح کرده‌اند.

این ضعیف می‌گوید نباید تصور شود که این بطون فقط هفت یا ده است بلکه برای هربطنی هزاران مرتبه است چنانکه‌از هربطنی از بطـون قبائل وشعوب بسیاری بیرون می‌آید و از هرشعبه‌ای ذریه‌هائی بیرون می‌آید که شامل عـدهٔ فـراوانی است خاصهٔ شعبه‌های خواص مانند شعبه‌های ذریه‌های نوح و ابراهیم و پیمبران دیگر ـ بر آنان سلام باد ـ بهمین مناسبت بود که این مطلب را باکلمهٔ «بطن» بیان کـرد و با کلماتی دیگر همچون «مرتبه» ومانند آن بیان نکرد.

وچون قرآن را بطن‌ها ومعنی‌های بسیاری است هرآیه‌ای باید بروجوه بسیاری تفسیرگردد تا «ظهر» از «بطن» آشکارگردد زیرا معانی دقیق حقائقی‌که دربطن مندرج است درظهر نیست. معانی‌که از ظهر مستفاد می‌شود ازشرح بی‌نیاز است زیرا خاص وعام هردوآن را درك می‌کنند وهمه ازآن می‌گذرند باوجود این برخی هنگام‌گذشتن پیش ازخوض وادراك متوقف می‌شوند وبرخی می‌گذرند تا به‌بطن اول برسند وکسی که موفق است همیشه در سیر است و دریك‌جا اقامت نمی‌کند.

مکن در جسم وجان منزل که آن دونست و این والا

قـدم زیـن هر دو بیرون نه مه اینجا باش مـه آنجا

بلکه پیوسته راه می‌پیماید و در بطـن اول و دوم و سوم قطع منازل می‌کند نا هربطنی‌که خدای از برای او برحسب استعدادش مقدرکرده‌است. بنابراین برخی از مردم به بطنی‌مخصوص‌اند وبرخی دیگر به‌بطن‌پیش ازآن همچنین تا برسد به بطن‌دهم وپیغمبردرگفتهٔ خود: «ان‌الله‌یحب‌الحال‌المرتحل» بهمین موضوع اشاره‌کرده است. پس

اهل بطن اول در معانی که مندرج دربطن دوم است مدخلیت و اشتراکی ندارند و بهمین کیفیت است سایر بطن‌ها. وحجةالاسلام الفاظ و کلمات توحید را از نزد خود وضع نکرده بلکه انواع مختلف آن‌را که وارد شده تفسیر کرده است. باتوجه به مقدمات فوق‌جایز بلکه واجب است مفسر هرآیه بلکه هرلفظ و هرحرفی را برده نوع تفسیر کند یعنی به‌نسبت اعداد بطونی که در زیر هریك صدهزاران معانی وجود دارد و نه تنها دراین عمل اعتراض و خرده براو وارد نمی‌شود بلکه او دراین عمل در خور هزاران تحسین و دعا است. و شگفت از خرده‌گیران نیست زیرا نادانی و حسد آنان مانند بیماری مزمن است وبه‌بیماری استسقا مانندگی دارد مستسقی بااینکه می‌داندکه نوشیدن‌آب برایش زیان‌آور است تاب شکیبائی ازآن را ندارد تاچه رسد بدانکه اگر تصور کند که آب برای او سودمند است:

بحرص ار شربتی خوردم مگیر از من که بدکردم[1]

بیابان بود و تابستان و آب سرد و استسقا[1]

وآیهٔ: «صم بکم عمی فهم لایعقلون» درشأن امثال‌آنان نازل گشته است وعجیب نیست اگر برخی از مردم از ظاهر (= ظهر) قرآن به‌باطن (= بطن) آن راهنمائی نگردیده‌اند:

عجب نبود گر از قرآن نصیبت نیست جز نقشی

که از خورشید جز گرمی نیابد چشم نابینا

عروس حضرت قرآن نقاب آنگه براندازد

که دارالملك ایمان را مجرد بیند از غوغا

پاسخ اعتراض دوم

پرسش و اعتراض دوم آنان این بود که حجةالاسلام ـ رحمت خدای براوباد ـ گفته است که «نور حقیقی خدای تعالی‌است». این اعتراض برحجةالاسلام نیست بلکه برخداوند است زیرا در قرآن مجید آیهٔ: «اللّه‌نورالسموات والارض» را نازل ساخته است. درپاسخ آنان ما می‌گوئیم که نور ازجمله صفات واسماء حسنی خداونداست

۱ـ دراصل: «بحرص‌ان شربتی‌خوردم مگیر ازمن که درمنزل» آمده ازروی دیوان سنائی چاپ آقای مدرس رضوی ص ۵۴ اصلاح گردید.

چنانکه دراسماء حسنی خداوند «النورالهادی» وارد شده و اگر خدای تعالی باین‌نام نامیده شود لازم نمی‌آید کـه فقط این یك نام از برای او باشد زیـرا ماگاهی او را «کریم» می‌خوانیم و از آن لازم نمی‌آید کـه او «رحیم» نباشد و همچنین هرگاه او «نور» خوانده شود مستلزم این نیست که فقط نور باشد و همین‌گونه است «علیم» و «حکیم» و دیگر اسماء حسنی حق‌تعالی. پس هرگاه او با اسمی از اسماء حسنی خود ویا صفتی ازصفات علیهٔ خودخوانده شود درست است و بمقتضای حکمت وعلم قدیم خود او در همهٔ موجودات چیزی از صفات خود نهاده است و هریك را به‌یك یا چند صفت مختصر گردانیده تا در همه چیزها داغ و نشان عبودیت موجود باشد و دراین مورد غیریت که محال است متصور نیست زیرا اگر تصور نشود که جمیع موجودات ازفیض او وشبه صفات اوهستند باید تصورغیریت رود وآن مطلق شرك است. بدیهی است که صفت تابع موصوف است پس چیزی کـه در آن چیزی از صفات خدا نباشد موجود نیست لذا در هرچه که می‌نگریم درآن صفتی از صفات خداوند را می‌بینیم.

در هرچه نظر کنم ترا می‌بینم　　　پس جمله توی زهی‌هویدای‌نهان

ولی این صفت از جمیع وجوه مشابه موصوف نیست بلکـه مانند ظل است بالنسبه به‌دریا که ازآن صادر گشته است زیرا صفات دریا که تری و مایعیت باشد درآن هست و نام و صفت آب برآن صادق است ولی از جمیع وجوه صفت دریا را دارا نیست.

و بایـد دانسته شود که با وجود آنکه جمیع موجودات از صفات حق تعالی فایض گشته وهمه شبه صفات او هستند و موجد اول خداوند بزرگ و پاك است او برخی را باوسائط بسیار و برخی را باوسائط کم وبرخی دیگر را بدون واسطه آفریده است. آنکه بدون واسطه آفریده شده اشرف و اقرب است وآنکه با وسائط کم‌خلق شده پائین‌تر ازمرتبهٔ نخستین‌است وآنکه باوسائط بسیار پدیدار گشته درمرتبهٔ پست‌تر و دورتر قراردارد همچنانکه سلطان را بندگان و بندگان او را بندگانی است و همه بندگان سلطانند برخی با واسطه و برخی بدون واسطه. خداوند تبارك وتعالی فرمود «اللهنورالسموات والارض» نور ازجملهٔ اسماء حسنی حق‌است پس‌منبع هرچه متصف بصفت نور است همان نور حقیقی است وهمه بدان نور بازگشت می کنندکه «ثم الیه مرجعکم» پس نورحقیقی اوست و هرکه براین حقیقت خرده‌گیرد کافراست و حجة ـ

الاسلام غزالی ـ رحمت خدای براو باد ـ که درزمان خود پیشوای امامان دین ومقدم علمای مسلمین بود می‌دانست که براو واجب است که سخن خدای عزوجل را تفسیر کند وبدان مسلمانان را راهنمائی نماید.

مطلب فوق را باعبارتی دیگر نیز می‌توان بیان کرد و آن اینکه همه نورها برچشم آشکار نمی‌گردند تا چه رسد به‌نوری که در نفس الامر نامرئی است نوری که بظاهر نامرئی و دراصل مرئی است آتش است زیرا آتش حقیقی نامرئی است وآن‌را نور نیست در زباله و چراغ نور مرئی وجود ندارد بلکه بواسطهٔ اجتماع و احتراق کسب رنگی می‌کند پس اگر مادهٔ نور ازآتش شمرده شود گوئیم که آتش حقیقی را رنگ ونوری نیست زیرا نور چیزی است که در چشم صورت می‌پذیرد و چشم اشیاء را فقط بانور خود نمی‌بیند بلکه بامشارکت نور خورشید و نور روز می‌بیند واین دو قسم از اقسام نورهای بی‌نهایت است و چون نورخورشید در شب موجود نیست این حالت از جهت حس بینائی ظلمت نامیده می‌شود زیرا چشم در روشنی می‌بیند ولی در تاریکی‌نمی‌بیند. گروهی از خواص که خداوند دلهای آنان را با نور هدایت خود روشن کرده چشمانشان در تاریکی بیناتر است تا در روشنائی. چشم باآنکه عضوی شریف است دائرهٔ توانائی آن محدود است وفقط نزدیك را چنانکه هست می‌بیند اما چشمی که اشیاء را آنطور که هست از مسافت هزار فرسنگ می‌بیند نورآن از انوار دیگری مستفاد است مانند آنچه که اصحاب هیئت می‌بینند زیرا سهو و غلط در حس بینائی راه دارد و در براهین علمی راه ندارد و آنانکه دلهای آنان بنور حق روشن گشته است و با نور دانششان در دریاهای معانی مستغرق گشته‌اند از دیدن دور و نزدیك بی‌نیازند بلکه دور و نزدیك و تاریکی و روشنائی برای آنان برابر است. آنان چیزی جز حق نمی‌بینند. پس رؤیت و علم و شهادت خواص و مقربان برحسب مرتبهٔ آنان است و درتحت هرعلمی نوری مندرج است و حصول علم و ظهور نوربا هم صورت می‌پذیرد واین نور را رنگ وشکلی نیست و هراندازه‌که علم افزون‌گردد نور افزایش می‌یابد. از این روی است که مرشد و هادی نور خوانده شده و آنکه‌گم گشته است هرچند از چراغ و نور خورشید بهره‌گیرد راهی راکه نمی‌شناسد درنمی‌یابد مگر اینکه مرشدی عاقل او را راهنمائی کند دراین هنگام نور هدایت او تواناتر و استوارتر از دیدن باچشم است و از این جهت است که خدا قرآن را نور نامیده

است: «وانزلنا الیکم نوراً مبینا» و رسول نیز نـور خوانده شده: «قدجاءکم من‌الله نور وکتاب مبین» و همچنین به‌عقل نور می‌گویند و مرتبهٔ عالی انسانی دراین علم‌و نور یکی است و ورای آن مرتبه‌ای نیست و دارندهٔ این مرتبه بااین علم ونور همیشه قادر برمشاهدهٔ حق است و این مرتبهٔ مخصوص به‌خاتم پیامبران علیه الصلوة‌والسلام است زیرا ورای آن برای آدمی مرتبه‌ای نیست و گفتهٔ خدای تعالی: «ماکان محمد ابا احدمن رجالکم و لکن رسول‌اللهو خاتم‌النبیین» اشاره بهمین معنی است وهمچنین فرمودهٔ رسول: «کنت نبیا و آدم بین‌الماء والطین» و «لـی مع‌الله وقت لایسعنی فیه ملك مقرب و لانبی مرسل» این دعوی را تأیید می کنند.

پاسخ اعتراض سوم

پرسش و اعتراض سوم براین بود که حجةالاسلام غزالی ـ رحمت خدای بـر او باد ـ گفته است: «روح آدمی در این عالم غریب است و آن ازعالم علوی است و اشتیاق بدان عالم دارد».

ما درپاسخ گوئیم که هرچیزی راکه خداوند بزرگ آفریده یا علوی است و یا سفلی. سفلی عبارتست از عناصر و هرچه از آن‌ها ترکیب یابد و علوی یا جسمانیات است مانند افلاك و ستارگان و یا روحانیات مانند نفوس و عقول. و روح آدمی از این قسم اخیر است که ازعالم بالا صادر گشته است. اعتراض آنان آن گاه وارد می‌ـ شد اگر ما علوی را سفلی می‌خواندیم یا می گفتیم مصدر علـوی عناصر سفلی است. آنان در نمی‌یابند که هرچیزی که از اصل و منشأ خود به اختیار و یابه غیر اختیار ه اراده یا بقسر دور شد و به‌چیزی دیگر متصل گشت او غریب است زیرا منشأ آن جای دیگر می‌باشد. آدمی که برروی زمین است و قادر برحرکت ونقل در همه جاها می ـ باشد هرگاه از زادگاه و جای اصلی خود بولایتی دیگر سفرکند غریب خوانده می‌شود پس چگونه تصور غربت نرود و حال آنکه خداوند دربارهٔ آن فرموده: «فاذا سویته و نفخت فیه‌من روحی» و نیز فرموده: «ویسألونك عن‌الروح قل‌الروح من امر ربی» بااین وصف چگونه ممکن است گفته شودکه اصل و منبع روح عنصری و سفلی‌است و تعلق بااین جهان دارد و در دنیا غریب نیست و اطلاق غریب برآن خطاست؟ گفتهٔ حجةالاسلام مبنی براینکه روح شوق به عالم علوی دارد کاملا درست است زیرا وقتی

از آن عالم باشد چگونه به مصدر و منبع خود شوق نداشته باشد و به غیر منبع‌خود یعنی سفلیات میل داشته باشد . هریك از عناصر و سفلیات میل به‌مرکز دارند وبدان شوق می‌ورزند چنانکه آتش و بخارمیل بسوی بالا می کنند و سنگی که بهوا پرتاب شده باشد به‌تندی میل‌به مرکز سفلی‌خود می کند وآب اگر مانعی درمیان نباشد میل بسوی دریا می کند تا درآنجاکه مرکز آنست قرار گیرد. حال‌که عناصر سفلی‌میل به مرکز می کنند چگونه ممکن است‌که روح‌که اشرف است میل به‌عالم علوی‌یعنی منبع حقیقی خود نکند و اگر گفته شودکه ممکن است مانعی در میان باشد ازاینکه روح به منبع خود برسد گوئیم این ممکن است ولی‌شوق و میل به‌منبع ازمیان نمی‌رود و در قرآن آمده : «یا ایتهاالنفس الطمئنة ارجعی الی ربک‌راضیة ...» هر چند روح غیراز نفس است ولی‌هیچ نفسی بدون روح نیست و این مسأله را مشروحاً در رسالهٔ «تقسیم الموجود» از کتاب توضیحات بیان کرده‌ایم و شکی نیست‌که روح مشتاق عالم علوی است زیرا هرچیزی باصل خود برمی گردد و هرکسی می‌فهمد که خطاب «ارجعی الی ربک» در آیه ناظر به همین‌معنی است. و گفتهٔ خدای بزرگ: «و ما خلقت الجن والانس الالیعبدون» متضمن همین مطلب است زیرا عبادت عین عشق است وجمیع مخلوقات به‌منبع و منشأ خود عشق می‌ورزند و ما دربارهٔ عشق و اراده و احوال آن دو در رساله‌ای‌که درشرح گفتهٔ پیغمر« الارواح جنود مجنده » نوشته و در کتاب توضیحات درج کرده‌ایم بتفصیل سخن گفته‌ایم.

(۴)

پرسشهای معارضان بنقل از فضائل‌الانام

«پس چون حجة‌الاسلام اکرمه‌الله برضوانه با عزازی هرچه تمامتر باز بطوس آمد متفتنان وی خجل و تشویر زده‌گشتند پس جماعتی با وی بطوس آمدند و اورا پرسیدند و گفتند ما را از تو سؤالی است اگر دستوری دهی تا بپرسیم. حجة‌الاسلام ایشان را دستوری داد گفتند تو مذهب‌که داری؟ گفت در معقولات مذهب برهان و و آنچه دلیل عقلی اقتضاء کند اما در شرعیات مذهب قرآن و هیچکس را از ائمه تقلید نمیکنم نه شافعی برمن خطی دارد و نه ابوحنیفه برمن براتی. چون این سخن از وی بشنیدند مجال سخن‌گفتن نیافتند و برخاستند و چند خط که محل اعتراض

ایشان بود از کتب او بدر نوشتند و پیش حجةالاسلام فرستادند پس حجةالاسلام جواب آن بر بدیهه باز نوشت و بدیشان فرستاد و آن مسائل این بود:

چه گوید امام‌الائمة حجةالاسلام در کسانی که اعتراض می کنند بر بعضی از سخنهائی که در کتاب مشکوةالانوار و کیمیا است مثل این سخن که لااله‌الاالله توحیدالعوام است و لاهوالاهو توحیدالخواص و این سخن که نور حقیقی خداست و این سخن که روح آدمی اندرین عالم غریب است و وی از عالم علوی است و شوق وی بدان عالم است چه میگوید که این سخن فلاسفه و نصاری است و امثال این سخن فلاسفه ونصاری است وامثال این سخن‌ها که آنرا بشرح حاجت‌است تا اعتراض متفتنان کوتاه شود و معنی این سخن پیدا گردد»[۱].

(۵)

دراین گفتار نظر این بود که چگونگی دفاع رشیدالدین از غزالی بیان شود و بهمین منظور درنقل گفته‌های او روش تلخیص والتقاط برگزیده شد تامناسب برای ایراد خطابه درمجلس علمی وتحقیقاتی دربارهٔ رشید الدین فضل‌الله باشد. درآینده‌اگر مجالی پیش آید نگارنده نظر دارد تمام این رساله را بزبان فارسی ترجمه کند و یادداشتهائی هم برمسائل سه‌گانه‌که دراین رساله مطرح گردیده بیفزاید بعون‌الله و توفیقه.

۱ـ فضائل‌الانام من رسائل حجةالاسلام، ص ۱۷ و ۱۸

۵

رازی در آثار بیرونی

اگر خواسته باشیم بیرونی رابا یکی از دانشمندان پیش از خود مقایسه کنیم ناچار باید از رازی یادکنیم. این دو دانشمند باوجود اختلاف درمسلك وسلیقه وجوه مشترك فراوان دارند هردو باروش و اسلوب دقیق علمی به‌تحقیق می‌پردازند، یکی درنجوم و دیگری درپزشکی. هردو به‌آثار علمی پیش از اسلام دسترسی دارند یکی جالینوس‌را مورد تفحص قرار میدهد ویکی بطلمیوس را. هردو به‌نقد آثاردانشمندان اسلامی پیش از خود پرداخته‌اند. هردو دیوار بلند و استوار فلسفهٔ ارسطو را سست جلوه می‌دهند. باوجود این، جهان‌بینی وجهان شناسی این‌دو دانشمند متفاوت‌است، رازی‌بنا به‌گفتهٔ ناقلان نظری فلسفی نسبت به‌مسالهٔ خلقت وهمچنین نسبت به ادیان دارد درحالیکه ابوریحان مردی متشرع و متدین است تاحدی‌که کتاب «افرادالمقال فی‌امرالظلال» خود رابرای شیخ ابوالحسن مسافر می‌نویسد تااو بوسیله آن اوقات نماز خود را تنظیم کند. آنچه‌که برای مامهم است آثارگرانبهای این دو دانشمند است‌که می‌تواند نمونه‌ای از روش علمی دقیق برای‌ما باشد. در این گفتار نویسنده می‌خواهد مواردی راکه ابوریحان درآثار خود از دانشمند پیش ازخود رازی‌یادکرده مشخص سازد ونتیجه بگیردکه باوجود اختلاف شدیدی‌که میان‌این دو دانشمندوجود داشته در مسائل علمی ابوریحان آثار رازی را بدقت مطالعه کرده و بدانها استناد جسته است.

اینك مواردی‌که ابوریحان درآثار خود از رازی نقل قول‌کرده ویا به‌گفته‌های رازی استناد جسته است یادآور می‌شود:

درکتاب تحقیق ماللهند درفصلی‌که دربیان مدت و زمان مطلق و آفرینش جهان ونابودی آن آورده چنین گوید:

«محمد زکریای رازی قدمت پنج‌چیز را از اوائل یونانیان حکایت‌کرده است و

آن پنج عبارتست از باری سبحانه و سپس به‌ترتیب نفس کلی و هیولای اولی و مکان مطلق و زمان مطلق و مذهبی را که او بدان متاصل است پایـه نهاده است. او میان زمان و مدت فرق گذاشته باینکه عدد و لواحق آن که تناهی باشد بر زمان واقع میشود و بر مدت واقع نمیشود همچنانکه فلاسفه زمان را مدتی می‌دانند که اول و آخر دارد ولی دهر مدتی است که اول و آخر ندارد و گفته است که وجود این پنج چیز اضطراری است زیرا آنچه که محسوس است هیولی است که باصورت ترکیب یافته و چون آن ممکن است مکان لازم دارد وچون معروض حالات مختلف است زمان می‌خواهد زیرا برخی از این حالات متقدم بر برخی دیگر است و بوسیله زمان قدم وحدوث و اقدم و احدث دانسته می‌شود وبرخی ازموجودات زنده هستند پس نفس برای آنها لازم است و درمیان آنها خردمندان و صنایعی در غایت استواری وجود دارند پس آفریننده‌ای حکیم و متقن ومصلح لازم است»[۱].

عقیدهٔ به‌قدمای خمسه که عبارت است از باری تعالی ونفس و ماده و مکان و زمان درفلسفه اسلامی به‌رازی نسبت داده‌شده. پیش از بیرونی ابوحاتم‌رازی متوفی ۳۲۲ دراعلام النبوة[۲] و مرزوقی متوفی ٤۲۱ در الازمنة و الامکنة[۳] اشاره به مساله قدمای خمسه کرده و برازی نسبت داده‌اند وبعداز بیرونی امام الحرمین متوفی ۴۷۸ در الشامل‌فی اصول الدین[۴] و ناصرخسرو متوفی ۴۸۱ در زادالمسافرین[۵] و ابن ابی الحدید متوفی ۶۵۶ درشرح نهج‌البلاغه[۶] و کاتبی قزوینی متوفی ۶۸۵ در المفصل فی شرح‌المحصل[۷] وابن تیمیه متوفی ۷۲۸ درمنهاج‌السنة النبویة[۸] وابن القیم الجوزیة[۹] دراغاثة اللهفان اشاره باین عقیده رازی کرده‌انـد و اصل آن را برخـی به «اوائـل

۱ـ تحقیق ماللهند، ص ۲۷۱
۲ـ اعلام النبوة، ص ۶
۳ـ الازمنة و الامکنة، ج ۱ ص ۱۴۴
۴ـ الشامل فی‌اصول الدین، ص ۱۱۸
۵ـ زادالمسافرین، ص ۷۳
۶ـ شرح نهج‌البلاغه، ج ۱ ص ۱۵۹
۷ـ المفصل فی‌شرح المحصل (نقل‌از ص ۲۰۳ رسائل فلسفیة)
۸ـ منهاج السنه، ج ۱ ص ۹۷
۹ـ اغاثة اللهفان، ج ۲ ص ۲۴۱

یونانیان» و برخی به «قدمای فلاسفه» و برخی به «ذیمقراطیس» و برخی به «صابیان حرانی»و برخی به «ثنویان» یعنی زردشتیان نسبت داده‌اند.

چنانکه ملاحظه میشود بیرونی از نخستین کسانی است که اشاره باین عقیده رازی کرده است.

مسعودی نیز درالتنبیه و الاشراف قدمای خمسه را به ایرانیان نسبت داده‌ولی کلمهٔ «هوم» را بجای ماده گذاشته این هوم درچاپ لیدن به الطیبة و الخمیر تفسیر شده[۱۰] وزینر درکتاب زروان خود تصور کرده‌که هوم دراصل دین بوده و سپس به الطیبة و التمییز اصلاح کرده است درحالیکه توم است کلمه‌ای که درفارسی تخم‌شده بمعنی بذر وهمچنین اصل و تفسیر آن الطینة والخمیره است[۱۱].

درآثار الباقیه درآنجاکه سخن از ماههای رومیان و خواص روزها نزد آنان بمیان می‌آورد درباره روز بیست ویکم ازآن ماه می‌گوید:

«دراین روز جمرهٔ سوم که موسوم به جمرهٔ کبری است سقوط می‌کند ومیان دو جمره یك هفته تمام‌است واین ایام جمره خوانده شده بجهت‌آنکه می‌گویند دراین ایام حرارت ازباطن زمین به‌ظاهر آن بیرون می‌آید بنابر عقیده کسانیکه باین امر اعتقاد دارند واما آنانکه خلاف این را معتقدند می‌گویند حرارت هوا به‌خاطر جرم خورشید تبدیل به‌برودت میشود زیرا جرم خورشید و اقتراب عمود شعاعات سبب نخستین برای حرارت است. و مساله حرارت هوای نقاط زیر زمینی و آب چاهها در زمستان و سردی آنها درتابستان بهمین امر مربوط است. و میان ابوبکر محمدبن زکریای رازی وابوبکر حسین‌تمار سوالها و جوابها ومطالبات ومناقضاتی رخ داده‌که جوینده را برحق قانع و واقف می‌سازد»[۱۲].

بیرونی درفهرست خود دو کتاب از رازی درباره این موضوع تحت عناوین زیریادکرد است:

۱- فی‌جوالاسراب[۱۳] (در هوای نقاط زیرزمین)

۱۰- التنبیه والاشرف (بغداد ۱۳۵۷)، ص ۸۱ و (لیدن ۱۸۹۳)، ص ۹۳

۱۱- زروان ص ۲۱۸ و ۱۹۶ و نیز رجوع شود به فیلسوف ری تالیف مهدی محقق، ص ۲۸۶

۱۲- الاثار الباقیه، ص ۲۵۳

۱۳- بیرونی، رساله، شماره ۷۸

۲- فی‌الرد علی حسین التمارفی جوالاسراب[۱۴] (در رد برحسین تمار در مسأله هوای نقاط زیرزمین)

کلمهٔ اسراب جمع سرب است به معنی خانهٔ زیر زمین ناصرخسرو گوید:

درهزیمت چون زنی بوق اربجایستت خرد

ورنه مجنونی چرا می‌پای کوبی درسرب[۱۵]

رازی درکتاب الشکوك علی جالینوس الحکیم خود اشاره باین مساله وهمچنین کتاب خودکرده است بدین بیان:

ما درمقاله‌ای مفرد بیان کرده‌ایم که حرارتی راکه ما در زمستان در آب چشمه‌ها و هوای نقاط گود حس می کنیم از این روی نیست که آنها ذاتاً در زمستان گرم‌تر هستند از تابستان بلکه ما بجهت سردی بدنمان آنها راگرم‌تر حس می کنیم.

«وقدبینافی مقالة مفردةأن الحرارة التی نحسها فی‌الشتا فی‌ماءِ العیون واهویة المواضع الغامرة لیست من‌اجل أنها فی‌نفسها فی‌هذه الحالة اسخن منها فی‌الصیف لکن نحن نحسها من اجل بردابداننا کذلك‌کمانحس المآءِ الفاتر بعد دخول الحمام و و سخونهٔ ابداننا بارداً و ان شئت تقف عن جمیع ماقلناه فی‌هذا الباب فاقرءِ هذه المقالة»[۱۶]

از میان دانشمندان ابن رضوان مصری تابع رازی بوده است چنانکه ابن‌بطلان دریکی از نامه‌های خود به‌ابن رضوان گویدکه او مذهب رازی رامدعی شده است‌که آب چشمه‌ها درتابستان و زمستان بریك حالت است.[۱۷]

درکتاب الجماهر درچند مورد ازکتاب خواص نقل‌کرده است:

یکی درمورد اینکه‌درمصر کنیسه‌ای است‌که درآن دومرده برتختی هستندکه پیوسته از زیرآن زیت بیرون می‌آید[۱۸] ودیگر آنکه درسرزمین ترکستان گردنه‌ایست که هرگاه لشکر یارمه‌ای ازآن بگذرند باید برسم آنان پشم‌بسته شود وگرنه ازبرخورد

۱۴- بیرونی، رساله، شماره ۷۹

۱۵- دیوان، ص ۳۶

۱۶- الشکوك، ص ۲۳

۱۷- ابن بطلان، خمس رسائل ،ص ۷۰

۱۸- الجماهر، ص ۷۲

پاهای آنها برسنگ ابر تیره‌ای بلند میشود و باران فرو می‌ریزاند. بیرونی در پایان این قسمت می‌گوید ابن زکریا تنها این رانگفته و دیگران هم بدون اختلاف نقل کرده‌اند[۱۹] مقدسی درالبدء و التاریخ نیزاین موضوع را یادکرده است[۲۰]

و نیز هنگام بحث ازبسد می‌گویدکه آن نباتی است در دریای افرنج که آن دریای شام و روم است و رازی گفته است آن‌را درختی عظیم‌است چنانکه کشتی‌هائی راکه برآن بگذرد درهم می‌شکند واین دلیل‌به سنگ گونگی آن است درمیان دریا[۲۱]

و همچنین درمورد کهرباکه آن حوز رومی است می‌گوید برخی جوز به تصحیف خوانده‌اند ولی رازی به‌نقل از دیوسقوریدس باحا ضبط‌کرده است[۲۲].

در دومورد اول بیرونی تصریح به‌کتاب الخواص رازی کرده شاید مورد سوم هم متخذ از همان‌کتاب باشد ولی‌مورد چهارم بدون شك از یکی ازکتابهای دارو - شناسی رازی مانندکتاب صیدنه یاکتاب الابدال استفاده شده است.

کتاب الخواص رازی‌که بیرونی درفهرست هم‌ازآن یادکرده درابن ابی‌اصیبعه تحت عنوان «فی خواص الاشیاء» آمده است[۲۳].

پیش‌از رازی جابربن حیان‌کتابی بنام «کتاب الخواص» داشته است، پول کراوس خواص رازی را باخواص جابر مقایسه‌کرده و ازجمله گوید رازی برخلاف جابر می‌گوید علت وسبب خواص نامعلوم وغیر قابل درك است «فما احدالی یومنا هذا اخبر بالعلة فی‌جذب السقمونیا للصفراء و الحجرالارمنی للسوداء.. لهذه‌الجواهر افاعیل‌کثیرة عجیبة نافعة لایبلغ عقولنا معرفة سببها الفاعل و لایحبط به»[۲۴].

محمدبن سرخ نیشابوری می‌گوید:

«و بدانك محمدبن زکریاالرازی‌کتابی تصنیف‌کرده است اندرخاصیت چیزها و بسیار سخن‌اندرو بیاورده است از قوی و ضعیف و فربی و لاغر وعذر آن خواسته است و گفته‌که من این سخنان جمع‌کردم بحکم آنك اندرین باب خاصیت بسیار

۱۹- الجماهر، ص ۲۱۸

۲۰- البدء والتاریخ، ج ۵ ص ۸۴

۲۱- الجماهر، ص ۱۹۰

۲۲- الجماهر، ص ۲۱۲

۲۳- عیون الانباء، ص ۴۲۳

۲۴- پول کراوس، جابربن حیان، ج ۲ ص ۹۵

چیز را ظاهر نتوان یافتن باآنك از وی بعضی‌هست که براست ماند و بعضی هست که خردش نپذیرد و بدورغ شمرند ولیکن من گفتم از بهرنفع آن راست که به‌یقین بودم که آن راست است و آنك دل بدو بشك شدیله نکردم و به یقین نبودم نیز برآنك آن دروغ است چه‌آن را اثرها بود اندرکتب اوائل نتوانستم دست بازداشتن اگرچه مرا معلوم‌نبودکه راستست یادروغ، همچنان بیاوردم»[۲۵].

در این‌جا مناسب می‌نماید که عبارت غلطی که درحاشیه چاپ الجماهر آمده اصلاح شود در ص ۱۶۸ آنجاکه بحث از خاصیت زمرد و آب‌کردن چشم مار وافعی است که ابوریحان باآزمایش‌های متعدد عدم صحت آن‌را اثبات‌کرده درحاشیه آمده: «هذا الذی ذکره ابوریحان من‌عدم الصحة قد ذکره النصیبی المعتزلی فی‌رده علی‌ابی زکریا الرازی فی‌کتابه البلاغم انه‌کتاب الالهیات».

عبارت فوق نادرست است وبایدبه«کتابه‌الذی زعم انه‌کتاب‌الالهیات» اصلاح گردد.

درآغازکتاب استخراج الاوتار گوید:

«آگاه گشته‌ام که توخواسته‌ای ازانگیزه اصرار من برتصحیح دعوی قدمای یونانیان در مورد انقسام خط منحنی درهرقوسی بوسیله عمودی‌که برآن ازنیمه آن فرود می‌آید آگاه‌گردی و بهمین جهت مرا به‌آنچه‌که محمدبن زکریای رازی «فضول هندسه» خوانده نسبت داده‌ای وحال آنکه‌او حقیقت فضول راکه زیادت برکفایت در هرچیزی است درنیافته است واگردریافته بود متوجه می‌گردیدکه باآن دلهای مردمان دور از دیانت وحریص به‌دنیا راگمراه ساخته است ومقدارکفایت ازهندسه آن نیست که رازی گمان برده و درفلسفه خودبدان اشاره کرده و سپس به بقیهٔ آن دشمنی ورزیده است. مردم پیوسته دشمن آنچه نمی‌دانند هستند»[۲۶].

اینکه‌بیرونی می‌گوید رازی مقدارکفایت ازهندسه‌را درفلسفه خود اشاره‌کرده ناظر است به‌عبارتی‌که رازی درکتاب «السیرة الفلسفیه» آورده‌که عیناً دراین جانقل می‌شود :

«اما در ریاضیات اعتراف دارم که مطالعه من در این رشته فقط تا حد

۲۵- شرح قصیدهٔ فارسی خواجه ابوالهیثم، محمدبن سرخ نیشابوری، ص ۵۰
۲۶- استخراج الاوتار، ص ۳۲

احتیاج بوده است و عمداً ولی نه‌از راه عجز نخـواسته‌ام‌که عمر خود را درمهـارت یافتن دراین رشته برباد دهم واگرکسی انصاف داشته باشد عذرمرا موجه خواهدشمرد چه‌راه‌صواب همان است‌که من رفته‌ام نه‌آنکه جمعی فیلسوف ماب می‌روند وعمر خود را دراشغال به«فضولیات هندسه»: نابود میسازند»[۲۷].

درکتاب تحدیدنهایات‌الاماکن درفصل‌یافتن‌اختلاف طول‌میان‌بغدادوری‌گوید:

«و اما آنچه در زیجها بکار میرود پنج‌درجه است، که آنچه از سنجیدن بعضی شهرها بابعضی دیگر حاصل میشود، براین گواهی نمیدهد. وآنچه مابه دست‌آوردیم نزدیك است به‌آنچه ابوبکر محمدبن زکریای پزشك درکتاب مقالة فی‌الهیئة آورده وگفته است‌که خود دربغداد وبرادرش در ری دوکسوف را رصدکـرده و از این دو رصد اختلاف طول میان دوشهر را ده درجه یافته بوده‌اند و وی بـا وجـود دانش و امانتش، ممکن است به‌شرایط گوناگونی‌که لازمه رصد ازافق است توجه نکرده باشد و چگونگی رصد خود رانیز یادنکرده است تااز آن آرامش تمام حاصل شود»[۲۸].

ازمقاله رازی درهئیت اطلاعی‌در دست نداریم وابوریحان این‌کتاب‌را درضمن کتب ریاضی وتخمینی در رساله فهرست خود آورده است[۲۹].

درکتاب الصیدنة‌گوید:

من دوکتاب ابوبکر رازی‌که یکی درصیدنه ودیگری درابدال بود مطالعه‌کردم وآن دو راکافی ندانستم ولذا برخی از آنچه راکه او درآن دوکتاب آورده بـود به آنچه‌که نزد خودم جمع‌گشته بود افزودم[۳۰].

چنانکه ملاحظه میشود رازی پیش‌از صیدنه بیرونی‌کتاب صیدنه داشته وابن ابی اصیبعه ازآن تعبیربه«صیدلة الطب»کرده است. بیرونی‌می‌گوید صیدنه معروف‌تر ازصیدله وصیدلانی معروفتر ازصیدنانی است. این‌کلمه درفرهنگهای عربی به‌فارسی برابر باکلمهٔ «پیله‌ور» آورده شده است[۳۱].

۲۷- السیرة الفلسفیه (رسائل فلسفیه)، ص ۱۲۷ ، ترجمهٔ عباس اقبال درالسیرة الفلسفیه چاپ یونسکو، باهتمام مهدی محقق، ص ۱۲۲

۲۸- بیرونی: تحدید نهایات الاماکن، ص ۲۲۴. ترجمه فارسی احمد آرام، ص۲۲۱

۲۹- بیرونی: رسالة فی فهرست‌کتاب الرازی، شمارهٔ ۹۹

۳۰- بیرونی، الصیدنة، ص ۱۶

۳۱- البلغه، ابویوسف یعقوب کردی، ص ۱۰۷

کتاب الابدال رازی همان کتاب است که ابن‌ابی‌اصیبعه تعبیرازآن به«فی‌ابدال الادویة المستعملة فی‌الطب والعلاج وقوانینها وجهة استعمالها» کرده است[۳۲].

ابدال جمع بدل است و موضوع کتاب دربیان داروهائی است که بجای دارو-های اصلی که در دسترس قرار ندارند بکار می‌رود.

رازی می‌گوید: به‌عقیده من قول در ابدال از اجزاء مهم علم پزشکی است که شایسته است کتابی مفرد درباره آن نوشته شود و پزشك از آن سود فراوان می‌برد زیرا هرداروئی بآسانی بدست نمی‌آید و هرگاه در این موارد بدل‌هائی وجود نداشته باشد که‌جای‌داروی اصلی رابگیرد پزشك از صناعت خود نمی‌تواند سودببرد «واذالم یکن‌للطبیب‌فی‌هذه المواضع ابدال ینوب عنه عند فقده عدم نفع صناعته»[۳۳].

پس ابوریحان هم از صیدنه رازی استفاده کرده‌که نام داروهای اصلی در آن بوده وهم از ابدال‌که داروهای درجهٔ دوم راشامل بوده است.

در رسالهٔ فهرست خود دربارهٔ رازی چنین گوید:

«من‌کتاب او را درعلم الهی مطالعه‌کردم، و او درآن به‌آشکارا برکتب مانی راه می‌نمود، خاصه‌کتاب اوکه سفرالاسرار نام دارد. این نام‌چنان مرا فریفت‌که‌سیم و زر درکیمیا دیگران را می‌فریبد. جوانی بلکه پنهان بود حقیقت، مرا برجستن آن اسرار ازشهرها و اقطار شناخته زمین ترغیب‌کرد و چهل و اندی سال درتباریح شوق بازماندم، تاآنکه پیکی از همدان بخوارزم نزد من‌آمد وکتابهائی‌که برای فضل‌بن سهلان یافته بود همراه داشت‌و دریافت‌که من مشتاق آن‌ها هستم. درمیان این‌کتابها مصحفی بود که از کتابهای ما نویان، فرقماطیا و سفر الجبابره وکنزالاحیاء وصبح الیقین و تاسیس وانجیل وشاپورگان وتعدادی از رسائل مانی و ازمیان آنها مطلوب من‌کتاب‌سفر الاسرار، را در برداشت. از دیدن آن کتاب چنان شادیی مرا فرا گرفت که تشنه را ازدیدن سراب فرامیگیرد وبدنبال‌آن اندوهی بمن دست‌داد همانند ناامیدی که به‌تشنه هنگام رسیدن به‌سراب دست می‌دهد وگفتهٔ خداوند بزرگ را صادق یافتم که هرکه را خداوند برای او نوری‌قرارندهد او را نوری نیست»[۳۴].

۳۲- عیون الانبا، ص ۴۲۷

۳۳- نقل از فهرست کتابهای خطی مجلس شورای ملی عبدالحسین حائری، ذیل «رسالة ابدال الادویة»، ج ۴ ص ۲۵۰

۳۴- فهرست بیرونی، ترجمه فارسی، ص ۴۷

کتاب علم‌الهی رازی که مورد مطالعه بیرونی قرارگرفته از مهمترین کتابهای او بوده است و دانشمندان اسلامی و غیراسلامی بدان توجه فراوان داشته‌اند ازمیان غیر مسلمانان ایلیای نصیبینی کشیش مسیحی متوفی ۱۰۴۹ میلادی در رساله خود موسوم‌به «فی وحدانیة الخالق و تثلیث اقانیمه»[۳۵] در مورد جوهر بودن خداوند و ابن میمون متکلم یهودی متوفی ۶۰۱ درکتاب دلالة الحائرین[۳۶] در مورد لذات و شرور از این کتاب نقل قول کرده‌اند. ازمیان مسلمانان مجریطی متوفی ۳۹۸ درغایه الحکیم[۳۷] درمورد عبادات‌صابیان ومناجات ستاره مشتری وصاعد اندلسی‌متوفی۴۶۲ در طبقات الامم در مورد نیکوشمردن رازی مذاهب ثنوی و برهمائی وصابی را[۳۸] و ابن‌حزم‌درمورد عقیده رازی به‌تناسخ وقدمای خمسه وناصرخسرو درمورد قدم هیولی ومکان[۳۹] وهمچنین مساله نبوات[۴۰] از این کتاب مطالبی نقل کرده‌اند واین کتاب مورد رد ونقض دانشمندانی همچون ابونصر فارابی متوفی ۳۳۹ و ابن‌الهیثم بصری متوفی ۴۳۰ وابن رضوان مصری متوفی ۴۵۳ و ناصرخسرو متوفی۴۸۱ وابن حزم‌متوفی ۴۵۶ قرارگرفته‌ونام آن گاهی علم‌الهی‌وگاهی الهیات خوانده شده است[۴۱]

و درجای دیگر ازهمین کتاب گوید:

«مصداق گفتار من درپایان کتاب او درنبوات یافت می‌شود آنجاکه به‌فاضلان و بزرگان استخفاف می‌ورزد درحالی‌که سفاهت شایسته او نیست، او در نوشتن این کتاب اندیشه و زبان وخامه‌اش را با آنچه‌که خردمندان خود را ازآن منزه می‌دارند و بدان التفات نمی‌کنند آلوده ساخته است، زیراکوشش او در دنیا جز دشمنی‌چیزی برای او ببار نیاورده است. پس پیوسته می‌بینیم کسی را که خاك پای خود را هموار نمی‌تواند بکندمی‌گوید:

۳۵- مجلة المشرق، ص ۱۱۴ و ۱۱۵
۳۶- دلالةالحائرین، ترجمهٔ انگلیسی، ص ۴۴۱
۳۷- غایةالحکیم، ص ۲۰۶
۳۸- طبقات الامم، ص ۳۳
۳۹- زادالمسافرین، ۱۰۲ و ۱۰۳
۴۰- جامع‌الحکمتین، ص ۱۳۷
۴۱- برای تفضیل بیشتر رجوع شود به‌فیلسوف‌ری‌فصل کتاب علم‌الهی، ص ۲۸۹-

رازی اموال و ابدان و ادیان را برمردم فاسد ساخته است».[۴۲]

ابوریحان در همین فهرست دوکتاب از رازی یاده کرده وآن دو را در ضمن «کفریات» طبقه‌بندی کرده است یکی بنام:

فی‌النبوات و یدعی نقض الادیان و دیگری فی‌حیل المتنبین ویدعی خاریق الانبیا[۴۳] شاید درعبارت بالا اشاره او بیکی از این دو است. کتاب نبوات رازی‌مورد نقض ورد ابوحاتم رازی درکتاب اعلام النبوة[۴۴] قرارگرفته است و نیز ابوعلی ابن الخلاد نقضی برآن نوشته‌که مورد شرح ابواسحق نصیبی معتزلی قرارگرفته است و آن شرح هم‌اکنون درموزه بریتانیا بشمارهٔ ۸۶۱۳ شرقی موجود است. مقدسی در البدء و التاریخ[۴۵] و نظام الملك در سیرالملوك[۴۶] اشاره به‌مخاریق الانبیای رازی کرده‌اند ولی ابن‌ابی اصیبعه معتقد است‌که دشمنان رازی این‌کتابها را ساخته وبنام اوکرده‌اند وگرنه رازی بزرگ‌تر از این است‌که باین امر مبادرت ورزد و دراین‌معنی کتاب پردازد[۴۷].

ابوریحان دراین رساله عنوان ۱۸۴ کتاب‌و رساله ازآثار رازی رایاد می کند. اوآثار رازی رانه تنها فهرست بلکه طبقه‌بندی هم کرده است و این‌کتاب را بعد از رساله حنین بن‌اسحق می‌توان ازمهم‌ترین فهرست‌هائی بشمار آوردکه دانشمندی‌آثار دانشمند سابق برخود را یادکرده است.

اینك ترجمه فارسی عناوین آثار رازی براساس طبقه بندی ابوریحان یاد می گردد:

کتابهای او در پزشکی

۱ـ جامع بزرگ‌که معروف به‌حاوی است، و این‌کتاب همچون تعلیقاتی‌است

۴۲ـ فهرست بیرونی، ص ۷۴ (ترجمه فارسی)

۴۳ـ فهرست بیرونی، شماره ۱۷۳ و ۱۷۴

۴۴ـ اعلام‌النبوة سه‌نسخه خطی از آن وجود داردکه عکس هرسه درکتابخانه موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مك‌گیل شعبهٔ تهران موجود است

۴۵ـ البدء و التاریخ، ج ۳ ص ۱۱۰

۴۶ـ سیرالملوك، ص ۲۶۳

۴۷ـ عیون الانباء، ص ۴۲۶

که او درآنها تصرف نکرده و آنها را بپایان نرسانیده است.

۲- اثبات علم پزشکی.

۳- درآمدی به‌علم پزشکی.

۴- رد «مناقضة الطب» جاحظ.

۵- رد «نقض الطب» ناشی.

٦- درآزمایش کردن پزشك و اینکه او چگونه باید باشد.

۷- راهنمای.

۸- کناش منصوری که آن‌را برای منصوربن اسد خویشاوند والی خراسان نوشته است.

۹- تقسیم‌های بیماری که به‌تقسیم و تشجیر معروف است.

۱۰- پزشکی شاهانی.

۱۱- [برای] کسی که به پزشك دسترسی ندارد

۱۲- داروهای آسان یافتی که در هرجا موجود است.

۱۳- کتاب بزرگ کرابادین.

۱۴- کتاب کوچك کرابادین.

۱۵- تاج، منسوب باوست.

۱۶- کتاب فاخر، منسوب باوست.

۱۷- جلوگیری از زیانهای غذاها.

۱۸- کتاب آبله و سرخك.

۱۹- کتاب او درپدید آمدن سنگ ریزه.

۲۰- کتاب او در درد رودگان.

۲۱- کتاب او در درد پای و درد پیوندهای اندام.

۲۲- کتاب‌او درفالج.

۲۳- کتاب او در درد دهان.

۲۴- در هیئت کبد.

۲۵- درهیئت قلب.

۲٦- درهیئت دوخایهٔ مرد.

۲۷ـ درهیئت سوراخ گوش.

۲۸ـ در رگ زدن.

۲۹ـ صیدنه.

۳۰ـ کتاب ابدال.

۳۱ـ غذای بیماران.

۳۲ـ سودهای سرکنگبین.

۳۳ـ درمان‌های ابنه.

۳۴ـ کتابی که درآن چگونگی بکار بردن ابزار آهنین را جمع کرده است.

۳۵ـ کتاب بزرگ او درعطر و انبه‌ها و روغن‌ها.

۳۶ـ خوردن میوه پیش از غذا و پس از آن.

۳۷ـ گفتگو میان او و جریر طبیب دربارهٔ خوردن توت پس ازخربوزه.

۳۸ـ در نزله‌ای که به‌ابوزید هنگام گل سرخ عارض می‌گردد.

۳۹ـ درعلت آنکه ورم و زکام درسر مردم هنگام گل سرخ عارض می‌گردد.

۴۰ـ دراینکه قی‌کردن درآغاز تب‌ها لازم‌است.

۴۱ـ درآبی‌که با برف سرد شده وآبی که بربرف نهاده و سرد گشته باشد.

۴۲ـ درعلت آنکه پزشکان نادان چنین پندارندکه برف تشنگی می‌آورد.

۴۳ـ دردردپای.

۴۴ـ در بیماریهائی که کشنده است بجهت بزرگی آنها و بیماریهائی که کشنده است بجهت آنکه ناگاه آشکار می‌شود.

۴۵ـ درعلت مرگ سریع از سموم.

۴۶ـ دراینکه گرسنگی شدید برای تندرستان زیان‌آور است.

۴۷ـ دراینکه‌خاکی راکه ازآن نقل می‌سازند سودهائی است.

۴۸ـ درعلت تشنگی آوردن ماهی.

۴۹ـ درعلت آنکه خواب بیش ازبیدار عرق می‌کند.

۵۰ـ درعلت آنکه پائیز بیماری آور است.

۵۱ـ درعلت آنکه حرارت گاهی بابرهنه شدن و گاهی باپوشیدن برطرف می‌گردد.

۵۲- دراینکه پزشك ماهر بر درمان همه بیماریها قادر نیست و این درخور توانائی بشر نمی‌باشد.

۵۳- دراینکه پزشك باید در رساندن مردم به‌میل هایشان لطف بورزد.

۵۴- درغرض‌هائی که دل بیشتر مردم را از پزشکان فاضل به‌طبیبان دون پایه متمایل می‌سازد.

۵۵- درعلت آنکه برخی از مردم وعامه آنان پزشك را رها می‌کنند هرچند که ماهر باشد.

۵۶- درعلت آنکه پزشکان نادان وعامه مردم‌و زنان بیش از پزشکان دانشمند توفیق می‌یابند.

طبیعیات

۵۷- سماع طبیعی.

۵۸- رد برمسمعی درباب رد او قائلان بقدم هیولی را.

۵۹- کتاب کوچك دربارهٔ هیولی.

۶۰- کتاب بزرگ دربارهٔ هیولی.

۶۱- در زمان و مکان

۶۲- گفتگو میان او و ابوالقاسم کعبی دربارهٔ زمان.

۶۳- فرق میان آغاز مدت و آغاز حرکات.

۶۴- درلذت.

۶۵- ماجرای دفتگوی میان او و شهید بلخی دربارهٔ لذت.

۶۶- در اثبات استحاله و ردآنکس که گفته است تغیرکمون و ظهور است.

۶۷- درچگونگی اغتذا.

۶۸- درچگونگی نمو.

۶۹- درترکیب و اینکه آن بردو نوع است.

۷۰- درترکیب.

۷۱- دراینکه جسم محرکی طبیعی از ذات خود دارد.

۷۲ـ دراینکه ممکن است که سکون و افتراق ازلی باشد و ممکن نیست حرکت واجتماع ازلی باشد.

۷۳ـ در عادت و اینکه آن به‌طبیعتی تبدیل می گردد.

۷۴ـ دربحث از زمین که آیا ازسنگ است یا از خاك.

۷۵ـ درعلت بخود کشیدن سنگ آهن کش آهن را.

۷۶ـ درتشنگی و علت فزونی حرارت بجهت آن.

۷۷ـ دراینکه مرکز زمین منبع سرما است.

۷۸ـ درهوای نقاط زیرزمین.

۷۹ـ در رد برحسین تمار درمسألهٔ هوای نقاط زیرزمین.

۸۰ـ در موی.

۸۱ـ درخیار تلخ.

۸۲ـ در رد برسرخسی دربارهٔ مزه تلخ.

۸۳ـ درعلت آنکه آنچه که ازبدن جدا گشت بآن نمی‌پیوندد.

۸۴ـ در شنأسائی بهم زدن پلکهای چشم.

۸۵ـ در زمان‌ها و هواها.

۸۶ـ دربحث ازآنچه درکتاب «اسطقسات» درطبیعت انسان آمده.

۸۷ـ آنچه که پیشینیان دربارهٔ مبادی و کیفیات گفته‌اند.

۸۸ـ شکوك برجالینوس

۸۹ـ تناقضاتی که برای جاحظ درکتاب «فضیلة الکلام» رخ داده‌است.

منطقیات

۹۰ـ درآمدی به‌علم منطق.

۹۱ـ جوامع کتاب المقولات وکتاب العبارة وکتاب القیاس.

۹۲ـ درمنطق باالفاظ متکلمان اسلام.

۹۳ـ کتاب برهان.

۹۴ـ چگونگی استدلال.

۹۵ـ قصیدهٔ او درمنطق.

۹۶- دربارهٔ خبر و اینکه چگونه پذیرفته می‌شود و نشانهٔ محقق آن چیست.

ریاضیات و نجومیات

۹۷- دربارهٔ آنچه‌که ممکن است استدراك گرددازستارگان نزد آنانکه قائل هستند باینکه ستارگان زنده و گویایند وآنانکه قائل باین مطلب نیستند.

۹۸- در هیئت

۹۹- درعلت برپا بودن‌زمین درمیان فلك.

۱۰۰- دراینکه برای آن‌کس‌که برهان نمی‌پذیرد مسأله اینکه زمین کروی‌است و مردمان دراطراف آن هستند قابل تصور نیست.

۱۰۱- در اینکه طلوع و غروب ستارگان از حرکت آسمان است نه حرکت زمین.

۱۰۲- دراینکه ستارگان درغایت استدارت هستند و درآنها برآمدگی و فرو رفتگی وجود ندارد.

۱۰۳- درعلت اینکه حرکت فلك دوری است.

۱۰۴- دراینکه ضلع مشارك قطر نیست.

۱۰۵- درچگونگی دیدن.

۱۰۶- درعلت آنکه دیده دربرابر نور تنگ و در تاریکی گشاده می‌گردد.

تفسیرها و تلخیص‌ها و اختصارات

۱۰۷- تفسیرکتاب طیماوس.

۱۰۸- اختصارکتاب بزرگ در نبض.

۱۰۹- تلخیص‌کتاب چارهٔ بهبود.

۱۱۰- تلخیص‌کتاب بیماری‌ها و عارضه‌ها.

۱۱۱- تلخیص‌کتاب اعضای دردگیر.

۱۱۲- تلخیص‌کتاب فصول بقراط.

۱۱۳- تلخیص‌کتاب پلوتارك.

فلسفی و تخمینی

۱۱۴- کتاب‌کوچك درعلم الهی بنابر رأی سقراط.

۱۱۵- پاسخ او به‌انتقاد ابوالقاسم براو.

۱۱۶- کتاب بزرگ درعلم الهی.

۱۱۷- در روشن ساختن اشتباه آنکه به‌علم الهی او انتقادکرده است.

۱۱۸- در فلسفه باستان.

۱۱۹- درانتقاد معتزلیان و برحذر داشتن از آنان.

۱۲۰- دلسوزی برمتکلمان.

۱۲۱- میدان خرد.

۱۲۲- حاصل.

۱۲۳- رسالهٔ راهنمای فهرست.

۱۲۴- قصیدهٔ الهی.

۱۲۵- درعلت آفرینش درندگان.

۱۲۶- شکوك بر پرکلس.

۱۲۷- نقض کتاب تدبیر.

۱۲۸- نقض نامه فرفوریوس به‌انابوی مصری.

۱۲۹، ۱۳۰- دونامه به‌حسن بن محارب قمی.

مافوق الطبیعه

۱۳۱- کتاب کوچك دربارهٔ نفس.

۱۳۲- کتاب بزرگ دربارهٔ نفس.

۱۳۳- درگوهرهائی که جسم نیستند.

۱۳۴- نقض «کتاب الوجود» از منصوربن طلحة.

۱۳۵- درخواب‌های‌ترسانننده.

۱۳۶- دراینکه حرکت دانستنی است و نادیدنی.

الهیات

۱۳۷- درآنکه آدمی را آفریننده‌ای استوارکار و داناست.

۱۳۸- درلزوم دعوت پیغمبر برِرد آنکه برنبوات خرده‌گرفته است.

۱۳۹- در وجوب دعا از راه دوراندیشی.

۱۴۰- رد برسیسن ثنوی.

۱۴۱- رد برشهید درلغز معاد.

۱۴۲- دراینکه ممکن نیست که عالم ازلاً براین صورتی که ما اکنون آن را مشاهده می کنیم بوده باشد.

۱۴۳- دراینکه اختلاف میان دهریان و موحدان بعلت کوتاهی تقسیم دراسباب فعل است.

۱۴۴- در استدراك برتری قائلان به حدوث اجسام برقائلان به قدم اجسام.

۱۴۵- درامام ومأموم.

۱۴۶- در امامت.

۱۴۷- در امامت رد برکیال.

۱۴۸- طب روحانی.

۱۴۹- سیرت فلسفی.

۱۵۰- قصیدهٔ او در موعظهٔ یونانی.

کیمیائیات

۱۵۱- مدخل تعلیمی.

۱۵۲- علل معادن، و آن مدخل برهانی است.

۱۵۳- اثبات صناعت.

۱۵۴- کتاب سنگ.

۱۵۵- کتاب تدبیر.

۱۵۶- کتاب اکسیر، در دونسخه یافت شده.

۱۵۷- کتاب شرف صناعت.

۱۵۸- کتاب ترتیب که همان کتاب راحت است.

۱۵۹- کتاب تدابیر.

۱۶۰- کتاب شواهد.

۱۶۱- کتاب آزمایش زر و سیم.

۱۶۲- کتاب سرحکیمان.

۱۶۳- کتاب‌سر.

۱۶۴-کتاب سرسر.

۱۶۵،۱۶۶- دو کتاب درآزمایش‌ها.

۱۶۷- رساله‌ای به فانن؟

۱۶۸- آرزوی آرزوخواه.

۱۶۹- رساله‌ای به‌وزیر قاسم‌بن عبیدالله.

۱۷۰- کتاب تبویب.

۱۷۱- رد «ردالکیمیاء» کندی.

۱۷۲- در رد بر «ردالکیمیائیین» محمدبن‌لیث رسائلی.

کفریات

۱۷۳- درنبوات وآن «نقض ادیان» خوانده می‌شود.

۱۷۴- درنیرنگ پیامبر نمایان و آن «مخاریق پیمبران» خوانده می‌شود

در فنون مختلف

۱۷۵- درآنچه‌که ازکتابهای جالینوس استدراك کرده‌که حنین در رسالهٔخود یاد ننموده است،

۱۷۶- دراینکه کسی‌که مبرز درهمهٔ علوم باشد وجود ندارد.

۱۷۷- در ردآنانکه به تحریم کسب و پیشه‌ها معتقدند.

۱۷۸- درحکمت نرد.

۱۷۹- درعذرکسی که به‌شطرنج اشتغال ورزیده است.

۱۸۰- دراینکه چیزی نمی‌تواند جای مسکررا بگیرد.

۱۸۱- درشرف چشم.

۱۸۲- درنشانه‌های اقبال و دولت.

۱۸۳- کتاب خواص.

۱۸۴- کتاب حیله‌های نویسندگان.

٦

رساله ابوریحان در فهرست کتابهای رازی

دربامداد روز پنجشنبه سوم ذی حجه سال ۳۶۲ که مصادف بامهر روز یعنی شانزدهم شهریور ماه ۳۳۲ بود ستارهٔ درخشنده‌ای درخوارزم طالع گردیدکه همچون خورشید تابنده نه‌تنها خراسان بلکه همهٔ جهان رانورانی ساخت. این دانشمند بزرگ ابوریحان بیرونی بودکه چشم به‌جهان‌گشود وپس‌از رسیدن به‌دوران جوانی بزرگ‌ترین عالم‌اسلامی‌گردید. اونه تنها منجمی چیره دست بلکه فیلسوفی تواناو مورخی بااطلاع‌و ریاضی‌دانی آگاه و داروشناسی حاذق و جغرافی دانی بصیر بود و ازمردم‌شناسی و نژادشناسی و علم به مقالات ارباب ادیان و فرق آگاهی فراوانی داشت.

دراین گفتار مقصود این نیست‌که شرح زندگی و مسافرت‌ها و نام معاصران و مشوقان و حامیان او آورده شود ونیز دانش دوستی و بلندی طبع و عدم تعصب و کوشش فراوان او درتحصیل دانش درجای دیگری باید مورد بحث قرارگیرد. او بنا به نوشته ابوالفضل سرخسی صاحب‌کتاب جوامع التعالیم درشب جمعه دوم رجب سال ۴۴۰ چشم‌از این دنیا بربست در حالیکه هفتاد و هفت سال و هفت ماه قمری از عمر او می‌گذشت[1]. یاقوت حموی در معجم الادبا در ذیل شرح حال بیرونی گوید او در طی زندگی قلبش از تفکر و چشمش ازنظر و دستش ازقلم جدا نگشته و فقط دو روز در سال برای فراهم آوردن احتیاجات و معشیت خود ازکار علمی باز می‌ایستاد، آن دو روزیکی نوروز بود ودیگری مهرگان.

بنابراین جای تعجب نیست‌که او توانسته دراین مدت کوتاه زندگی این همه آثار ارزنده ازخود بیادگار گذارد.

۱ـ تاریخ تولد و وفات بیرونی ازکتاب «المشاطه‌لرسالة الفهرست» تألیف غضنفر تبریزی اخذ شده است.

D.J.Boilot درمقاله‌ای که مجلهٔ موسسه دومینیکی قاهره در سال ۱۹۵۵ تحت عنوان: *L'Oeuvre D'Al-Beruni* نوشته ۱۸۰ اثر از او را یادکرده است که ۱۳۸ اثر آن مأخوذ از فهرستی‌است که ابوریحان دوازده سال پیش ازمرگش برای کتابهای خود نوشته و همین فهرست است که مامی‌خواهیم دراین مقاله دربارهٔ آن بحث کنیم. این فهرست تحت عنوان: «رسالة للبیرونی فی فهرست کتب الـرازی» درسال ۱۹۳۶ در پاریس بوسیله پول کـراوس از روی نسخه منحصر بفردی کـه درلیدن بشماره ۱۳۳ محفوظ‌است، چاپ شده است.

پیش از چاپ متن نیز دانشمندان پی باهمیت این کتاب برده بودند چنانکـه E.Wiedemann درسال ۱۹۲۰ قسمتی که مربوط به‌آثار بیرونی است بزبان آلمانـی مورد ترجمه و تحلیل قرار داده و درسال ۱۹۲۵ J. Ruska قسمتی که مربوط به آثار رازی است بزبـان آلمانی ترجمه کرده و تعلیقاتـی نیز برآن نوشته است و همچنین E.Sachau درمقدمهٔ آثار الباقیه قسمتی از این کتاب را که مربوط به بیرونی بوده نقل کرده است.

نویسندهٔ این سطور آثـار رازی را از این رساله بزبان فارسی ترجمه کـرده و اطلاعاتی راکه دربارهٔ آن آثار ازمآخذ گوناگون بدست آورده بـرآن افزوده و آن را درکتاب فیلسوف ری محمدبن زکریای رازی کـه در سال ۱۳۴۹ بوسیله انجمـن آثارملی چاپ شده آورده است ونیز همهٔ رساله را درسال جاری بزبان فارسی ترجمه کرده واطلاعاتی که دربـارهٔ آثار ابوریحان بدست آورده بآن افزوده و هم اکنون در چاپخانه دانشگاه تهران زیر چاپ است. پیش‌ازآنکه به‌توصیف رسالهٔ فهرست‌بپردازم ناچار هستم که اشاره باین موضوع کنم که ابوریحان کـه این رساله را در فهرست کتابهای رازی وکتابهای خود نوشته سنت گذشتگان خود را پیش‌چشم داشته است. پیش‌از اسلام جالینوس طبیب و فیلسوف پرغامسی فهرستی ازکتابهای خـود ترتیب داده‌که دریونانی پیناکس خوانده می‌شود و درکتابهای عربی بصورت فینکس آمده است نسخه‌ای از ترجمه عربی این‌کتاب برای ماباقی مانده‌که‌میکرو فیلم آن بشمارهٔ ۲۰۶۶ درکتابخانهٔمرکزی دانشگاه تهران موجوداست. دردورهٔ اسلام‌حنین ابن‌اسحق که ازکثرت ترجمه به‌حنین الترجمان اشتهار یافته رساله‌ای به‌علی بن‌یحیی نـوشته و درآن‌آثار جالینوس راکه بزبان سریانی وعربی ترجمه شده است یادکرده است‌این

رساله درسال ۱۹۲۵ از روی نسخه منحصر بفردی که در ایاصوفیا موجود بوده‌بوسیله برگشتراسر با ترجمهٔ آلمانی چاپ شده و ماکس مایرهوف نیزدرسال ۱۹۲۶ درمجلهٔ ایزیس مقاله‌ای نوشته و مطالب آن را بزبان انگلیسی معرفی کرده است و نویسندهٔ این سطورآن رساله را بزبان فارسی ترجمه‌کرده که قسمتی ازآن درشمارهٔ اخیر مجله معارف‌اسلامی‌چاپ شده است.

بنابراین می‌توان‌گفت که دردورهٔ اسلامی فهرست بیرونی بعداز رساله حنین دومین‌فهرست موجودی است‌که‌بوسیله دانشمندی انجام شده و درآن آثار دانشمندی دیگرمعرفی‌گردیده‌است.

فهرست بیرونی نه‌تنها حاوی صورتی از آثار رازی و خود بیرونی است بلکه مشتمل بربسیاری از مطالب مختلف خاصه تاریخ علوم است و باآنکه بغایت‌مختصر و موجز است مطالبی درآن یافت می‌شود که در ماخذ و منابع دیگر نمی‌توان آن‌- را دید.

بیرونی در آغاز رساله شخصی رامخاطب قرارداده که طالب دانستن نامهای آثار رازی بوده است و همین شخص مشتاق بوده است‌که بداند علم پزشکی ازکجا آغاز گردیده و چه‌کسی قوانین آن‌را وضع‌کرده است. دراین جا یادآوری دو نکته لازم می‌نماید یکی آنکه بیرونی نام رازی را همراه بانام پدر و جدش بصورت‌محمد- بن زکریا بن‌یحیی الرازی می‌آورد واین یگانه مأخذی است که نام‌جد رازی «یحیی» درآن یادگردیده است دیگر آنکه بیرونی درمورد آغاز علم‌طب اشاره به‌کتاب‌تاریخ الاطباء اسحق بن‌حنین‌کرده است. خوشبختانه‌کتاب تاریخ الاطباء اسحق بن‌حنین با ترجمه انگلیسی آن بوسیله فرانز رزنتال در سال ۱۹۵۴ درمجله اورینس چاپ شده است و نویسندهٔ این سطور نیزآن را بزبان فارسی ترجمه‌کرده و درسال ۱۳۴۴ در مجلهٔ دانشکده ادبیات چاپ شده است.

ابوریحان به‌شخص مخاطب خود می‌گویدکه کتابهائی را که از رازی دیده و یابنام آنها براهنمائی خود رازی برخورده دراین رساله ثبت‌کرده است و سپس باو می‌گویدکه اگرترا محترم نمی‌داشتم چنین کاری نمی‌کردم زیرا یادآوری ذکر رازی ونام بردن آثار او این توهم را ایجاد می‌کندکه من از پیروان او هستم. ابوریحان سپس اشاره به‌تمایل رازی نسبت به‌مذهب مانوی کرده ونیز اشاره به‌کتاب رازی در

بارهٔ نبوات می‌کند و می‌گوید که رازی در این کتاب به‌استخفاف بزرگان پرداخته است. کتاب نبوات رازی همانست که ابوریحان درهمین رساله‌آن‌را ازجمله‌کتابهای کفریات ذکر کرده و نام دیگر آن‌را «نقض الادیان» یادنموده است. ابوحاتم رازی‌که معاصر محمدبن زکریا بوده درکتاب اعلام النبوه فقراتی از این‌کتاب رانقل و سپس به‌رد آنها پرداخته است این فقرات بوسیله پول‌کراوس درمجلهٔ اورینتالیا باترجمهٔ فرانسوی آن درسال ۱۹۳۶ چاپ شده و ترجمهٔ فارسی آن بوسیلهٔ حسین واعظ زاده حکیم‌الهی صورت پذیرفته و درمجلهٔ فرهنگ ایران‌زمین دفتر ۲ و۳ سال ۱۳۳۳چاپ و منتشر شده است. ابوریحان سپس گوید من‌کتاب علم‌الهی رازی را مطالعه کردم که برکتب مانی خاصه سفرالاسرار او راه می‌نمود و من چنان فریفته این کتاب شدم چنانکه چهل واندی سال دراشتیاق آن می‌سوختم تاآنکه پیکی از همدان به خوارزم نزد من‌آمد وکتابهائی برای فضل‌بن سهلان همراه داشت ازجمله مصحفی ازکتابهای مانویان مشتمل برفرقماطیا و سفرالجبابره وکنزالاحیاء وصبح‌الیقین وانجیل وشاپورگان و تعدادی از رسائل مانی ازجمله مطلوب من‌سفرالاسرار. ابوریحان بامطالعهٔ‌سفر الاسرار امیدش مبدل به‌یاس گردیده زیرا مطلب شایان توجه درآن نیافته ولی برای آنکه دیگران گمراه نگردند آن‌کتاب‌را خلاصه‌کرده است.

دراین‌جا باید یادآور شویم‌که کتاب علم‌الهی‌که مورد مطالعه ابوریحان‌قرار گرفته مورد توجه دانشمندان اسلامی بوده برخی از دانشمندان از جمله فارابی و ابن رضوان و ناصرخسرو و ابن حزم به‌رد ونقض آن پرداخته‌اند و دانشمندانی دیگر ازقبیل مجریطی درغایة الحکیم‌ازآن نقل قول‌کرده‌اند این‌کتاب نه‌تنها نزد مسلمانان بلکه نزد مسیحیان و یهودیان شهرت داشته چنانکه ایلیای نصیبینی متکلم مسیحی درکتاب «فی و حدانیة الخالق و تثلیث اقانیمه» درمسالهٔ جوهر بودن خداوند وابن میمون فیلسوف و متکلم یهودی درکتاب دلالة الحائرین درمساله خیرات و شرور از این‌کتاب نقل قول کرده‌اند و همچنین عقیده به قدمای خمسه راکه ابوحاتم رازی دراعلام النبوة و مرزوقی در الازمنة و الامکنه و بیرونی درماللهند و ناصرخسرو در زادالمسافرین و ابن ابی‌الحدید درشرح نهج‌البلاغه وکاتبی قزوینی درالمفصل و ابن تیمیه درمنهاج السنه و ابن‌القیم در اغاثة اللهفان آورده و برازی نسبت داده‌اند ماخوذازهمین کتاب‌العلم‌الالهی‌است‌وابوریحان‌بیرونی‌پیش‌ازاین‌دانشمندان‌پی‌باهمیت

این کتاب و منابع آن برده بوده هرچندکه خود اعتقادی به مطالب آن نداشته است. نویسنده این سطور فصلی ازکتاب فیلسوف ری را دربارهٔ علم‌الهی رازی و مسالـه قدمای خمسه آورده و همان فصل را موضوع خطابهٔ خود درکنگره بین‌المللی خاور شناسان (کانبرا، استرالیا ژانویه ۱۹۷۱) قرارداده و آن خطابه درمجلهٔ *Abr. Nah-rain* (۱۹۷۲ - ۷۳) درلیدن ازبلاد هلند بزبان انگلیسی چاپ و منتشرگشته است.

ابوریحان سپس به‌شرح حال رازی می‌پردازد وتولد او راسال ۲۵۱ در ری‌یاد می‌کند ونیز اشاره می‌کندکه او به‌کیمیا اشتغال ورزید و چشم خود رامحل عـوارض و آفات قرارداد و معالجهٔ چشم او رابسوی علم پزشکی کشانید تاجائـی‌که شاهان بزرگ باو نیازمند گشتند و سرانجام او به نابینائی کشیده شد و یکی از شاگردانش برای مداوای او آمد ولی کـوشش او سودی نبخشید و در شعبان ۳۱۳ دیده از ایـن جهان‌بربست.

ابوریحان پس‌از ایراد مقدمه به‌ذکر نامهای کتابهای رازی می‌پردازد ونه‌تنها کتابها را فهرست بلکه طبقه‌بندی موضوعی نیزکرده است بدین ترتیب:

۵۶کتاب درطب، ۳۳ در طبیعیات، ۷ درمنطق ۱۰ در ریاضیات و نجوم ، ۷ در تفسیر و تلیخص و اختصارکتب فلسفی یـاطبی دیگران، ۱۷ در علـوم فـلسفی و تخمینی،۶درمافوق الطبیعه،۱۴ درالهیات، ۲۲ درکیمیا، ۲ درکفریات، ۱۰ در فنون مختلف‌که مجموع این‌ها بالغ‌بر ۱۸۴ مجلد می‌شود.

فهرست بیرونی پس‌از فهرست ابن ندیم مهمترین مأخـذ برای آثار محمدبـن زکریـای رازی است. هرچند کـه مـؤلف فقط بذکر نام‌کتابها اکتفا کرده است ولی بسیاری از مطالب علمی وتاریخی و بحث‌های ملل ونحل درضمن همین نامها بدست می‌آید ازجمله درضمن این فهرست درمی‌یابیم‌که میان رازی‌و ابوالقاسم کعبی بلخی رئیس معتزله بغداد مناظراتی درمسأله زمان اتفاق افتاده و دیگر آنکه همین بلخی کتاب‌علم‌الهی او را نقض‌کرده است. و باز در می‌یابیم مسمعی که از اصحاب نظام بوده ردی برمعتقدان به‌قدم هیولی نوشته و رازی‌که خود معتقد به‌قدم ماده بوده‌آن را ردکرده است. وهمچنین از این‌کتاب بدست می‌آیدکه شهید بلخی عقیدهٔ رازی را در مورد لذت والم مـــورد نقض قرار داده و رازی در مسأله معاد به‌رد شهید بلخی پرداخته است. ونیز جاحظ و ناشی‌از بزرگان مذهب اعتزال‌که ردی برطب نوشته‌اند

مورد نقض رازی قرارگرفته‌اند و بالاخره رد رازی براحمدبن طیب سرخسی در مسأله طعم المرو نیزرداو براحمدبن کیال درمسأله امامت از این کتاب بدست می‌آید.

ابوریحان پس ازنام بردن کتابهای رازی درمورد خواهش دوم مخاطب خود یعنی آغاز علم پزشکی بحث می‌کند. او می‌گوید برخی حصول علوم را توقیفی دانسته و برای هر علمی پیمبری یاد کـرده‌اند و برخی دیگر شناسائی علوم را غریزی انسان دانسته‌اند و این غریزه درانسان بالقوه ودر سایر حیوانات بالفعل بوده است اوسپس روش حقنه رابداستان پرنده‌ای که منقار خود رابـا آب دریا پر کرده بود و خـود را حقنه می کرد ارجاع می‌دهد و نظیر آن‌را از قرآن به‌موضوع دفن کردن مردگان که‌از کلاغ آموختهٔ شده است می‌آورد.

ابوریحان درمورد علم پزشکی جدولی را می‌آورد که‌ازاسقلبیوس‌اول آغاز و به‌جالینوس ختم می‌شود و سپس بـرای تعیین تـاریخ آنان فصلی مشبع آورده و از تاریخ های ایرانیان وتاریخ اسکندر وتاریخ‌یهود استفاده‌کرده تاآنکه زمان جالینوس رابدست می‌دهد و دراین‌جا اشاره به‌نام دوکتاب از جالینوس کرده که هردو هم‌اکنون موجوداست یکی کتاب تشریح اوکه باترجمه آلمانی درسال ۱۹۰۶ درلیپزیك بوسیله ماکس سیمون چاپ شده و دیگری کتاب اخلاق النفس اوکه مختصر آن درسال۱۹۳۷ درقاهره بوسیلهٔ پول کراوس چاپ شده است. ابوریحان می گـوید جمهور یونـانیان مخترع طب را اسقلبیوس اول می‌دانند و برخی بالهام و برخی دیگر به تجربه‌معتقد هستند و اسقلبیوس اول‌فرزند آدم ابوالبشر است وعلم‌اوبه«علـم آدم الاسماء کلها» رجوع می کند.

دراین قسمت ابوریحان اطلاعات فراوانی درباره مراکز قدیم علم طب وروش شاهان ایرانی و برهمنان هندی درحفظ میراث علمی در طبقات خاص وهمچنین قدم یاحادث بودن علوم‌بمامی‌دهد ونیزاشاره به‌کتاب‌چرك درطب که ازقدیم‌ترین کتاب‌های هندیان است می کند.

ابوریحان سپس بهمان مخاطب خود می‌گوید حال‌که خواهش تو را در مورد کتابهای رازی و آغاز علم پزشکی برآوردم بحث را بانام‌کتابهای خودکه وقتی نام آنها را ازمن می‌خواستی ختم می کنم یعنی کتابهائی‌که تابسال ۴۲۷ نوشته‌ام‌که در این سال ۶۵سال قمری و۶۳سال شمسی از عمر من گذشته است.

او ۱۱۳ کتاب ازخود نام می‌بردکه برخی ازآن‌ها در آن موقع نیمه تمام بوده است و درهمین جا اشاره به‌خوابی که درسن شصت ویك‌سالگی دیده و پیش‌بینی که از برای عمر او بوسیله خوابگزاران شده است می کند. غضنفر تبریزی در ذیلی که بر - فهرست بیرونی نوشته توضیح و تبیین نجومی این خواب را به تفصیل بیان کرده است. خوشبختانه ابوریحان توانسته آثار نیمه تمام‌خود راباتمام رساند زیرا قانون مسعودی وآثار الباقیه که هم‌اکنون دردست ماموجوداست‌از جمله همان کتابها است. او درپایان رساله اشاره به‌کتابهائی که ابونصر منصوربن عراق و ابوسهل مسیحی و ابوعلی گیلی بنام اوکرده‌اند می کند و می گوید کتابهای خود من مانند فرزندان من هستند ولی کتابهائی که اینان بنام من‌ساخته‌اند پرورش‌یافتگان در دامن من هستند ومن فرقی میان آنان وفرزندانم‌نمی‌گذارم. چنانکه‌اشاره شد تعدادکتابهای بیرونی ۱۱۳ است و با کتابهائی که‌آن دانشمندان بنام اوکرده‌اند ۱۳۸ می‌شود. بیرونی در ضمن یادکردن کتابهای خود اشاره بنام بسیاری از دانشمندان از جمله خوارزمی و ابوالحسن اهوازی وفرغانی وابوسهل‌کوهی وعمربن فرخان وبتانی و ابومعشر بلخی کرده است.

متأسفانه همهٔ آثاری‌که استاد دراین رساله آورده برای ما باقی نمانده ولی همین مقدارکه باقی مانده نشان دهندهٔ توانائی و چیره دستی او در علوم و فنون مختلف است وامید می‌رودکه برخی دیگر ازآثار اوبتدریج پیدا شود ومورد استفاده اهل علم قرارگیرد.

قریب دوقرن پس‌از بیرونی مردی از شهر تبریز بنام ابواسحق ابراهیم‌معروف به غضنفرکه علاقه‌مفرطی به‌علم‌نجوم داشت رساله‌ای‌بنام «المشاطه لرسالةالفهرست» نوشته و درآن آشنائی خود را باآثار ابوریحان اظهارکرده و نیز فصل مشبعی در بزرگی وجلالت قدراستاد یاد نموده و اشاره به‌برخی ازکتابهای ابوریحان از جمله التفهیم‌و پاتنجل نیزکرده است. نسخهٔ منحصر بفردی‌از المشاطه درهمان مجموعه‌ای که‌رساله فهرست درآن‌است‌برای ماباقی‌مانده‌است. آگاهی واطلاع‌ماز غضنفرتبریزی بسیار اندك است‌آنچه‌که برای ما معلوم است یکی اینکه نسخه‌ای ازکتاب صیدنه بیرونی بخط اوست و نیز او بوسیله ابوعبدالله محمدبن ابی‌بکر تبریزی پی به‌اهمیت آثار بیرونی برده و حقیقت معانی و مفاهیم کتاب پاتنجل بیرونی را بوسیله او در-

یافته است واین ابوعبدالله تبریزی همان‌کسی است که شرحی بربیست و پنج مقدمه ابن میمون نوشته است. ولفسن‌استاد دانشگاه هاروارد درکتاب معروف خود «انتقاد کریسکاس برارسطو» (هاروارد ۱۹۲۹) ابن شرح‌را ازمهمترین شروح بردلالة‌الحائرین دانسته ولی ازنویسندهٔ آن‌که ازبیرونی شناسان بزرگ قرن‌هفتم بوده اظهاربی‌اطلاعی کرده‌است.

گفتار خود را بهمین‌جا ختم می‌کنم و نتیجه‌ای‌که از آن می‌گیرم آنکه‌رساله بیرونی از مهم‌ترین مآخذ دربارهٔ آثار رازی و بیرونی است و از منابع بسیار مفید تاریخ علوم بشمار می‌رود وجای آن داردکه بیشتر مورد توجه دانشمندان قرارگیرد.

۷

ابوعبدالله تبریزی و بیست و پنج مقدمه

ابن میمون

ابواسحق ابراهیم‌بن محمدبن ابراهیم تبریزی‌معروف به«غضنفر»از دانشمندان قرن‌هفتم هجری‌و بیرونی شناسان زمان خود بوده است.او نسخه‌ای ازکتاب الصیدنهٔ ابوریحان بیرونی را درسال ۶۷۸ هجری قمری کتابت کرده[۱] ونیز ذیلی برکتاب «رسالة ابی ریحان فی‌فهرست‌کتب الرازی»[۲] نوشته وآن را بنام «المشاطة لرسالة الفهرست»[۳] نامیده است.

اودراین‌کتاب درضمن بیان‌آثارابوریحان ازدانشمندی بنام‌ابوعبدالله محمدبن ابی‌بکرتبریزی نام می‌بردکه موضوع این‌گفتار قرار گرفته است اینك گفتهٔ غضنفر عیناً نقل می‌گردد:

«اکنون از داستان حال خود با او ترا آگاه می‌گردانم، از زمان مرگ او تا هنگام تولد من صدو هشتاد و چهارسال فارسی است. و زمانی‌که من به دهسالگی رسیدم از میان همهٔ علوم به‌دانش ستاره شناسی شیفته گردیدم و این را انگیزه‌ای از بیرون نبود بلکه غریزه و مقتضای طالع من آن‌را باعث‌گردید، با وجود آنکه پدرم سخت من‌را از این‌عمل جلوگیری می‌کرد ومن‌ناچار به‌پنهانی از او خود را به‌مداخل

۱ـ رجوع شود به‌صفحهٔ اول «کتاب الصیدنة فی‌الطب» به‌تحقیق حکیم محمدسعید و دکتر رانا احسان الهی، کراچی ۱۹۷۴

۲ـ این‌کتاب درسال ۱۹۳۶ بوسیلهٔ پول‌کراوس چاپ شده نگارنده (= مهدی محقق) نیز برخی از اغلاط چاپ کراوس را اصلاح و تمامی متن را به فارسی ترجمه کرده وتعلیقات وحواشی نیز برآن افزوده وبوسیلهٔ دانشگاه تهران آن رابه شماره۱۴۰۶ چاپ کرده است.

۳ـ نسخهٔ منحصر بفردی از این‌کتاب وهمچنین رسالهٔ بیرونی در مجموعه‌ای در درکتابخانه لیدن هلندبه شمارهٔ ۱۳۳ موجوداست. میکروفیلمی‌به شماره ۹۵۸ ونسخه‌ای عکسی به‌شماره ۲۵۸۳ ازمجموعهٔ یادشده درکتابخانهٔمرکزی دانشگاه‌تهران‌وجوددارد.

و جداول آن دانش مشغول می‌داشتم تاآنکه عمرمن از بیست درگذشت و روزی به کتاب اوکه موسوم به «التفهیم» است برخوردم وپس از درنگ درمعانی آن به‌برتری آن پی‌بردم ولی از جهت آنکه من‌ممارست در عربی وکتب ادبی نداشتم الفاظ و عبارات آن‌کتاب برمن دشوار می‌آمد و مرا یارای گشودن همهٔ دشواریهای آن نبود و جانم آرام نمی‌گرفت زیراکه بآن دسترسی نمی‌یافت، از این روی همچون دشمنی برمصنف این‌کتاب برانگیخته شدم و از سخنان او اعراض‌کردم و بغضی سخت و گمانی نادرست به‌سبب دشواری در فهم و سختی در رسیدن به‌معانی آن‌بر من چیره گشت وگمان بردم‌که مصنف آن‌بعمدا مردی متصنع و متکلف درسخن است تاآنکه مردم در بارهٔ او سرگشته گردند وبه جهت نفهمیدن شأن او را به فضیلت و براعت منسوب گردانند. و واقعاً این خصلتی زشت ازمن بود ومدتی دراین‌گمراهی ونابینائی بسر بردم و هرگاه‌که نام او به‌گوش من می‌خورد نفس از او می‌رمید همچون خری که ازشیر می‌رمد وبا وجود این ازآن جدا نمی‌گشتم بلکه همت برتحصیل آن می‌گماشتم هرچندکه پس‌از زمانی حصول دست می‌دادتاآنکه پاره‌ای ازکتاب «پاتنجل» که به وسیله استاد رئیس گزارش شده بود بدستم رسید و آن را از کتاب «التفهیم» دشوارتر یافتم و نفهمیدم‌که درآن چیست سپس طلب من‌افزون گشت درجستجو از حال‌این مردکه آیا مزور ومتکلف است یا محق و مصیب ولی من خود دراین داوری کوتاه دست و گمان مند بودم ناچار آن قسمت از کتاب پاتنجل را برسید و مولای خود بلکه آنکس‌که مرا از خوی حیوانی و بهیمی رهانده و ازبرکات روان پاک‌خود بآنچه‌که اکنون بآن رسیده‌ام رسانده است یعنی حکیم‌الهی و شیخ ربانی جامع‌علوم پیشینیان‌و پسینیان افسر حق وملت ودین ابوعبدالله محمدبن ابی‌بکر تبریزی - خداوند روان او را بلند وخاک او را پاک‌گرداناد - عرضه داشتم او چنان در این کتاب فرو رفت‌که پیش‌از آن - ونه پس‌از آن - چنان حالی از اوندیده بودم من‌از او سخت درشگفت شدم زیرا عادت او - خداوند روانش را پاک گرداناد - برآن بودکه هرگاه کتابی ازهر دانشمندی بدستش می‌رسید نظری‌کوتاه درآن می‌افکند بدون آنکه درآن به‌سختی فرو رود و باالتفات فراوانی بنماید گوئی نظر درچیزی می‌کردکه در درون دلش جای داشت هرچندکه آن از دشوارترین علوم غامضه و سخت‌ترین مسائل‌مغلقه بود. سپس آن‌گاه‌که پس‌از زمان درازی ازمطالعهٔ آن فارغ شد همچون حسرت زد-

گان آهی کشید درحالی که چشمانش اشکبار شده بود چنانکه عادت او بود هنگام مطالعه وبحث درعلوم الهی و اسرار ربوبی وسخنان‌روحانی. پس‌از آن‌که به حالت نخستین خود برگشت کتاب را به‌من پس داد ومن از او پرسیدم معنی و مقصود از این کتاب چیست او پاسخ دادکه این کتاب وضع‌شده تادستوری باشد برای رهائی‌نفس ازعلائق بدنی ونجات آن از عالم جسمانی بوسیلهٔ ریاضت‌هاو عبادت‌های گوناگون وتوجه خالص محض به جنبه‌های عالی و فوائدی دیگر از این قبیل، همه اینها رابا عباراتی عالی بیان کرد که من جز کمی ازآن راکه به همان الفاظ ذکر کردم بیاد ندارم»[5].

ازعبارات بالا برمی‌آیدکه ابوعبدالله محمدبن ابوبکر تبریزی‌که از دانشمندان بزرگ بوده درقرن هفتم هجری می‌زیسته است. از علاقه‌مندی او به‌کتاب «التفهیم» بیرونی می‌توان استنباط کردکه به‌علم نجوم و احکام آن چیره دستی داشته و از توجه او به‌کتاب «پاتنجل» می‌توان دریافت‌که او اهل ذوق و عرفان نیز بوده است؛ ازاین‌گذشته‌چنان روح تسامح وآسان گیری داشته‌که به کتابی که اصل‌آن به زبان سانسکریت بوده و ریاضت‌ها و عبادت‌های هندوان در آن آمده است به‌دیده احترام می‌نگریسته‌است.

متأسفانه آگاهی و اطلاعی از این دانشمند تبریزی در دست نیست فقط کتابی از اوبازمانده است‌که او درآن به‌شرح بیست وپنج مقدمهٔ ابن میمون دراثبات‌وجود و وحدانیت خداوند پرداخته‌است. این کتاب‌تحت‌عنوان «المقدمات‌الخمس والعشرون فی‌اثبات وجود الله و وحدانیته وتنزهه من ان یکون جسماً اوقوة فی‌جسم من دلالة الحائرین تألیف ابی‌عمران موسی بن میمون الفیلسوف الاسرائیلی القرطبی» درسال ۱۳۶۹ هجری قمری درقاهره از روی نسخهٔ مکتوب درسال ۶۷۷ بوسیله محمدزاهد

۴- ابوریحان‌در رسالهٔ خودازاین‌کتاب به‌عنوان «ترجمهٔ‌کتاب پاتنجل فی‌الخلاص من الارتباك» یادکرده است. رساله ص ۳۶ چاپ دانشگاه تهران. این‌کتاب از روی نسخهٔ منحصر بفردی‌که در استانبول موجود بوده بوسیلهٔ خاورشناس آلمانی هلموت‌ریتر درمجلهٔ اورینس Oriens ص ۲۰۰-۱۶۵ در سال ۱۹۵۶ چاپ‌شده وسلیمان پینس‌مقاله‌ای درمجلهٔ مدرسهٔ السنهٔ شرقیه لندن .B.S.O.A.S ص ۳۲۵-۳۰۲ درسال ۱۹۶۶ نوشته ودرآن فصل اول این‌کتاب را بااصل سانسکریت آن مقایسه کرده است.

۵- غضنفر تبریزی، المشاطة لرسالة الفهرست، دو ورق آخر.

الکوثری چاپ شده است مصحح کتاب درمقدمه درباره تبریزی چنین می گوید:
«... حکیم بارع رئیس ابوعبدالله محمدبن ابی‌بکر بن‌محمد تبریزی از مردان نیمه‌قرن هفتم‌هجری است ازطبقه‌ای‌که علوم‌را از قطب‌الدین مصری اخذکرده‌اند...» بنابـراین او از معاصران نصیرالدین طوسی است که او خود از اصحاب قطب‌الدین مصری بوده است».

دربارهٔ تبریزی بیش‌از این آگاهی در دست مانیست آنچه‌که مسلم است‌بیست وپنج مقدمه ابن‌میمون درنظر او بسیار مهم آمده‌که به‌شرح آن پرداخته است، حال بی‌مناسبت نیست‌که ابن میمون دراین مقاله معرفی گردد:

عبیدالله موسی‌بن‌میمون‌قرطبی اسرائیلی‌فیلسوف وطبیب‌ومتأله یهودی‌که نزد اروپائیان به Moses Maimonides اشتهار دارد درسال ۵۳۰ در یکی‌از بزرگترین شهرهای اروپا یعنی قرطبه در اندلس تولـد یافت، این شهـر در آن روزگار تحت فرمانروائی خلفای اموی بودکه حدود سه‌قرن براسپانیا حکـومت کردند. قرطبه از شهرهای مهم‌غرب محسوب می‌شد وبا بغداد درشرق اسلامی رقابت می‌کـرد، و همان شهر است‌که درآن فیلسوف اسلامی معاصر ابن‌میمون یعنی‌ابن رشد درسال ۵۲۰چشم به جهان گشود.

ابن میمون سیزده ساله بودکه درسال ۵۴۳ همراه باپدر ومادرش زادگاه‌خود را ترك گفت وگویا علت آن وجود تعصبات مذهبی بودکه درآنجا موجب آزردگی آنان می‌گردید. درمدت ده‌سال این خانواده درجای معینی قرار نگرفتند تا آنکه در ۵۵۳ درشهر فاس ازبلاد مراکش مستقر گردیدند. از اینکه ابن‌میمون دراین شهرچه گونه عمر خود را سپری می‌ساخته آگاهی در دست نیست ولی آنچه مسلم است او از هرموقعیتی برای افزودن معلومات خود استفاده‌کرده و بفراگرفتن کلام وطب وفلسفه پرداخته است. درسال ۵۶۱ این خانواده به‌مصر مهاجرت‌کردند و درشهر فسطاط‌آرام یافتند. چندی نگذشت‌که بزرگ این خانواده یعنی پدرموسی و همچنین برادر اوکه باگوهرفروشی‌کفاف عائله را تأمین می کردند درگذشتند.

ابن‌میمون چندی دچار بیماری گردید و سپس درسال ۵۶۴ بهبود کامل یافت و درطلب معاش خانواده درکوی یهودیان فسطاط به‌طبابت اشتغال ورزید وبزودی مورد توجه القاضی الفاضل عبدالرحیم بن‌علی البیسانی متوفی ۵۹۶ قرارگرفت وبه

وسیله او بعنوان پزشك خاص بدرگاه عزیز آخرین خلیفهٔ فاطمی مصر معرفی گشت. وقتی در سال ۵۶۷ صلاح الدین ایوبی خلیفهٔ نامبرده را برکنار کرد قاضی فاضل مشاور اوگشت‌و به‌پایمردی او ابن میمون دوباره‌منصب پیشین خود را بدست‌آورد. صلاح‌الدین درسال ۵۸۹ وفات یافت و ابن میمون در دربار پسر صلاح الدین سمت رئیس پزشکان دربار را احرازکرد، از این ببعد بودکه او شهرت فراوانی یافت و به وسیله بزرگان مورد تشویق قرار گرفت وامکان تألیف و تصنیف و بهره‌برداری‌از دانشهائی‌که درضمن سالیان متمادی اندوخته بود برای او آماده گشت.

او‌آثار طبی‌خود را بزبان عربی تألیف‌کرده ولی‌کتاب مشهور فلسفی وکلامی خود یعنی‌کتاب «دلالة الحائرین»[۶] رابه عربی وبه خط عبری نوشته و شاید منظور او آن بوده‌که‌مورد استفاده خواص‌که باخط عبری وزبان عربی آشنائی دارند قرارگیرد و طبقه عوام و متعصب ازیهودیان و مسلمانان نتوانند بآسانی بدان دست یابند. او درسال ۶۰۱ درسن شصت ونه سالگی درقاهره چشم از جهان فرو بست.

جای‌شگفت نیست که دانشمندی مسلمان یعنی‌تبریزی‌به‌شرح‌کتاب دانشمندی یهود بپردازد، چه‌آنکه ابن میمون نزد مسلمانان نیزمورد احترام بوده است.

ابن‌تیمیه می‌گویدموسی بن‌میمون صاحب دلالة الحائرین درمیان یهودهمچون ابوحامد غزالی‌است درمیان مسلمانان‌که اقوال پیمبران‌را بااقوال فیلسوفان آمیخته وآن رامورد تاویل قرارداده است.[۷]

۶- متن عربی این کتاب به ضمیمهٔ ترجمهٔ فرانسوی آن بوسیلهٔ مونك S. Munk طی سالهای ۱۸۶۶-۱۸۵۶ در پاریس تحت عنوان زیر درسه جلد چاپ شده است: *Le Guide des egares* و ترجمهٔ انگلیسی آن درسال ۱۸۸۱ بوسیلهٔ فریدلاندر M. Fridlander صورت پذیرفت و برای مرتبهٔ دوم درسال ۱۹۰۴ درلندن چاپ شد. و ترجمهٔ کاملتر و بهتری ازآن بوسیلهٔ پینس S. Pines به ضمیمهٔ مقدمه‌ای تحقیقی از او و مقدمه‌ای دیگر از Leo Strauss بافرهنگ اصطلاحات فلسفی و یاد داشتهای مفید دیگر صورت گرفته‌که درسال ۱۹۶۳ بوسیلهٔ دانشگاه شیکاگو تحت عنوان زیر به طبع رسیده است *The Guide of the perplexed* نسخه‌ای ازکتاب دلالة الحائرین به‌خط عربی‌اخیراً بدست آمده‌که به‌کوشش دکتر حسین آتای رئیس قسمت فلسفه وکلام‌اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه آنکارا درترکیه چاپ شده است.

۷- ابن‌تیمیه، بیان موافقة صریح المعقول لصحیح المنقول (درحاشیهٔ منهاج‌السنة النبویة)، ج ۱ ص ۷۳

ابن سناءالملك شاعر سلطان صلاح‌الدین ایوبی دربارهٔ اوگفته است:

اری طب جالینوس للجسم وحده و طب ابی عمران للعقل و الجسم

فلو انه طب الـزمـان بعلمـه لابـراه من داء الجهالة بالعلم

و باید یادآور شدکه ابن میمون درکتاب دلالة الحائرین خود از فارابی وابن سینا متأثر شده و درموارد مختلف به‌گفتارآنان استناد جسته‌است[۸] ودرنامه‌ای که به یکی‌ازشاگردان خود نوشته و اورا راهنمائی به‌آثار فلسفی گذشتگان کـرده توصیه می‌کند که درمنطق از آثار فارابی غافل نشود و به‌ویژه‌کتاب «مبادی الموجـودات» او را بخواند.[۹]

بایداین نکته‌را درنظر داشته باشیم‌که پیش‌از ابن میمون‌نیز مهمترین متفکران یهود تحت تأثیر اسلام قرارگرفته‌اند وکتاب‌های خود را به‌زبان عربی نوشته‌اند از جمله آنان اسحق اسرائیلی معاصر المنصور سومین خلیفهٔ فاطمی است‌که دوکتاب بنام «کتاب العناصر» و «کتاب التعریفات» نوشته و بجـز قسمت کوتاهی از کتاب اخیربقیه مفقود شده ولی ترجمه‌های لاتین و عبری آن در دست است و همچنین‌سعید بن یوسف فیومی‌که در اواخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم می‌زیسته وکتابـی از او او هم‌اکنون بنام «الامانات و الاعتقادات»[۱۰] درکلام در دست است‌کـه در آن سخت تحت‌تأثیر متکلمان معتزلی اسلامی قرارگرفته و دوفصل از همین کتاب‌را اختصاص به مسألهٔ عدل و توحید داده است . بـر کتاب دلالة الحایرین ابن میمون تفسیرهای متعددی نوشته شده تادانشجویان بدان درفهم مطالب فلسفی وکلامی استمدادجویند ولی بربیست وپنج مقدمه فقط پنج شرح نوشته شده‌که چهارتای آن ازقرن ۱۳ و ۱۴ ویکی ازقرن ۱۵ میلادی است. ازمیان این پنج شرح شرح کرسکاس و تبریزی مهم‌تر و بهتر است، مزیت‌کرسکاس از این جهت است‌که مستقیماً ارسطو و مفسران آثار او را مورد حمله قرار می‌دهد تابیست و پنج مقدمه را به اثبات رساند ولی تبریزی هرچندکه باصل آثار ارسطو دسترسی نداشته و از مآخذ عربی استفاده کـرده بیشتر از هریك ازشارحان توانسته مسائل را مورد بحث و فحص و بررسی قرار دهد بهمین

۸- رجوع شودبه مقدمهٔ پینس بردلالة الحائرین (ترجمهٔ انگلیسی)

۹- متفرقات ادب عبری، ج۱ ص ۲۲۷-۲۲۶.

۱۰- این‌کتاب درسال ۱۸۸۰ درلیدن بوسیله لاندور چاپ شده است.

مناسبت شرح تبریزی بیش از شروح دیگر مورد توجه دانشمندان یهود قرارگرفته و دوبار آن را از زبان عربی به‌زبان عبری ترجمه کرده‌اند ترجمهٔ اول که به بوسیله اسحق بن نثن قرطبی صورت‌گرفته درسال ۱۵۷۴ در ونیز چاپ شده ولی ترجمهٔ دوم هنوز به‌صورت‌خطی‌باقی‌مانده‌است. کرسکاس درانتقاد خود برارسطوکه به زبان‌عبری نوشته بیشتر ترجمهٔ اولی را مورد استفاده قرار داده و بسیاری ازموارد به گفته‌های ابوعبدالله تبریزی استناد جسته است.[۱۱]

اینك ترجمهٔ فارسی بیست وپنج مقدمهٔ ابن‌میمون دراینجانقل می گردد وبحث دربارهٔ مسائلی که مربوط به هریك از این مقدمات است و همچنین تحلیل و ارزیابی شرح تبریزی به‌فرصتی دیگر موکول می‌شود:

«مقدماتی که‌دراثبات وجود خدای تعالی،و دربرهان آوردن براینکه او نه‌جسم ونه نیروئی درجسم است، و اینکه او ـ نامش بزرگ باد ـ یکی است بیست و پنج مقدمه است که همه آنها مستدل است و شکی درآن راه ندارد. ارسطو و مشائیان‌پس از او برهریك از این‌ها برهان اقامه‌کرده‌اند ویك مقدمه هم‌ما بآنان تسلیم می کنیم، زیرا باآن مقدمه مطالب ما چنانکه بیان خواهیم کرد مبرهن می‌گردد و آن مقدمه عبارتست از قدم عالم.

مقدمهٔ اول: وجود بعد نامتناهی محال است.

مقدمهٔ: دوم: وجود اجسام بیشمار محال است واین در صورتی است‌که با هم موجود باشند.

مقدمهٔ سوم: وجود علت‌ها و معلول‌های نامتناهی در عدد محال است هرچند که‌دارای بعد نباشند همچنانکه‌این‌عقل‌راعقل دومی و دوم‌را سومی وسوم راچهارمی و همچنین به‌بی‌نهایت علت‌گردد و محال بودن این نیزآشکار است.

مقدمهٔ چهارم: تغیر در چهار مقوله یافت می‌شود. درمقولهٔ جوهر، تغیر در جوهر عبارت ازکون و فساد است و درمقولهٔ‌کم که نمو و اضمحلال‌است و در مقولهٔ کیف که استحاله استو درمقولهٔ این که حرکت نقلیه‌است واین‌تغیر دراین راحرکت برخصوص نامند.

۱۱- برای آگاهی بیشتررجوع شود به‌مقدمهٔ ولفسن برکتاب «انتقاد کرسکاس بر ارسطو» که درسال ۱۹۲۹ درهاروارد چاپ شده است.

مقدمهٔ پنجم: هرحرکتی عبارت است از تغیر و خروج ازقوه بفعل.

مقدمهٔ ششم: حرکات برخی ازآنها بالذات و برخی بالعرض و برخی بالقسر و برخی بالجزء است و این اخیر نوعی از انواع بالعرض است. حرکت بالذات‌مانند انتقال از جائی بجائی، حرکت بالعرض چنانکه درباره سیاهی که درجسم است می‌گویندکه از جائی بجائی دیگر منتقل می‌شود. حرکت بالقسر مانند حرکت سنگ بسوی بالا بافشار فشار دهنده‌ای. حرکت بالجزء مانند حرکت میخ درکشتی، زیراهرگاه کشتی حرکت‌کند می‌گوئیم که میخ‌نیز حرکت‌کرده است وهمچنین هرمرکبی که به‌جملگی حرکت‌کند اجزاء آن‌نیز حرکت می‌کند.

مقدمهٔ هفتم: هر متغیری تقسیم پذیر است و نیز هر متحرکی تقسیم پذیر است وآن جسم است بالضروره، و هرچیزکه تقسیم پذیر نیست متحرك نیست واصلا جسم نیست.

مقدمهٔ هشتم: هرچیزیکه متحرك بالعرض است بالضروره ساکن میشود زیرا حرکت آن بالذات نیست ونیز ممکن نیست بااین حرکت عرضی دائماً حرکت‌کند.

مقدمهٔ نهم: هرجسمی‌که جسمی‌دیگر را بحرکت درمی‌آورد تحریك اوبدانست که خود نیز درحال تحریك متحرك است.

مقدمهٔ دهم: هرچیزی راکه‌گویند درجسم است بردوقسم است یاقوام آن‌بجسم است مانند اعراض یاقوام جسم بآن است مانند صورت‌های طبیعی‌و هردوقسم نیروئی درجسم بشمار می‌آیند.

مقدمهٔ یازدهم: برخی از اشیاءکه قوام‌آنها بجسم است گاهی با انقسام جسم تقسیم می‌پذیرند بنابراین تقسیم پذیر بالعرض هستند مانند رنگ‌ها ودیگر نیروهائی که درجمیع جسم پراکنده است و همچنین برخی از مقومات جسم مانند عقل و نفس بهیچ‌وجه تقسیم نمی‌شوند.

مقدمهٔ دوازدهم: هر نیروئی که در جسم پراکنده است متناهی است زیرا آن جسم متناهی است.

مقدمهٔ سیزدهم: اتصال هیچ یك از انواع تغیر ممکن نیست مگر حرکت نقلی و دوری.

مقدمهٔ چهاردهم: حرکت نقلی ازمیان حرکات پیشین و نخستین بالطبع است

زیرا کون و فساد مسبوق به استحاله است و استحاله عبارتست از نزدیکی محیل بـه مستحیل وهرنمو و نقصی مسبوق به‌کون و فساد است.

مقدمهٔ پانزدهم: زمان عرضی است تابع و لازم حرکت و یکی ازآن دو بدون دیگری یافت نمی‌شود بنابراین حرکت‌جز در زمان یافت نمی‌شود وزمان بدون حرکت معقول نیست پس هرچه‌که درآن حرکتی یافت نمی‌شود تحت زمان قرار نمی‌گیرد.

مقدمهٔ شانزدهـم: هرچه که جسم نیست تعـدد درآن معقول نیست مگر اینکه نیروئی درجسم باشد بنابراین افراد آن نیروها بتعدد موارد و موضوعات آنها متعدد می‌شود و نیزامور مفارق‌که نه‌جسم‌اند ونه نیروئی درجسم تعددی درآنها ابداً معقول نیست مگربااینکه علت ومعلول باشند.

مقدمهٔ هفدهم: هرمتحرکی را بالضروره محرکی است یا ازخارج مانند سنگ باحرکت دست و یا ازداخل مانندجسم حیوان‌که ازمحرك ومتحرك ترکیب شده است وبدین جهت زمانیکه بمیرد و محرك‌که نفس باشد نابود گردد متحرك‌کـه جسد است چنانکه بوده برجای می‌ماند جزاینکه بدان حرکت پیشین متحرك نیست و چون محرك موجود درمتحرك پنهان است چنانکه باحس دریافته نمی‌شود گمان برده می‌شودکـه حیوان متحرك است و محرك نیست. هرمتحرکی‌که محرك آن درخود او باشد متحرك ازخود (= من تلقائه) نامیده‌می‌شود یعنی نیروی محرك آن متحرك درخود او بالذات موجود است.

مقدمهٔ هیجدهم: هرچیزی که ازقوه بفعل برون آیـد بیرون آرنـدهٔ آن چیزی خارج از آن است بالضروره زیرا اگر از داخل باشد و مانعی وجود نداشته باشد هیچ گاه بالقوه نمی‌شود بلکه همیشه بالفعل است. و اگر از داخل باشد و مانع آن رفـع شده باشد. شکی‌نیست‌که زایل‌کننده مانع‌همانست‌که‌آن را از قـوة بفعل‌بیرون آورده است، درياب اين مطلب را.

مقدمهٔ نوزدهم: هرچیزی‌که وجود آن راسببی است ممکن الـوجـود بالـذات است زیرا اگر اسباب آن حاضر باشد موجود می‌گردد و اگر حاضر نباشد یا معدوم گردد ویا نسبتی‌که موجب وجود آنست تغیر پذیرد موجود نمیگردد.

مقدمهٔ بیستم: هرواجب الوجود بالذات بهیچ صورت وحالی سببی برای‌وجود آن نیست.

مقدمهٔ بیست و یکم: هرچیزیکه از دو عنصر ترکیب یافته همان ترکیب سبب وجود آن است برآن گونه‌که هست بالضروره پس‌آن واجب الوجود لذاته نیست زیرا وجود آن بسته بوجود آن دوجزء و ترکیب آن است.

مقدمهٔ بیست و دوم: هرجسمی مرکب از دو عنصر است بالضروره و اعراضی بدو ملحق می‌شود آن دوعنصرکه مقوم اوهستند ماده وصورت اوست و اعراضی‌که بدو ملحق شونده است‌کم وشکل و وضع می‌باشد.

مقدمهٔ بیست وسوم: هرچیزی‌که بالقوه است و امکانی (= امکان ما) درذات آن است ممکن است در وقتی بالفعل موجود نگردد.

مقدمهٔ بیست وچهارم: هرچیزی‌که بالقوهٔ چیزی است(= شیء ما) دارای‌ماده است بالضروره زیرا امکان همیشه درماده است.

مقدمهٔ بیست وپنجم: مبادی جوهر مرکب شخصی ماده و صورت است و آن را فاعلی باید یعنی محرکی‌که موضوع را تحریك وآن را آماده برای پذیرفتن‌صورت نماید و آن محرك قریب است‌که برای ماده شخص را آماده می‌سازد ازین جاست‌که نظر درحرکت ومحرك ومتحرك لازم است.

باآنچه‌که یادگردید آنچه‌که بیان آن‌لازم بود آشکارگردید ونص سخن‌ارسطو اینست‌که ماده ذات خود راتحریك نمی‌کند و این آن مقدمهٔ بزرگ است‌که بحث را به‌وجود محرك اول می‌کشاند.

***

هدف نگارنده ازنوشتن این گفتار این بودکه اولا دو دانشمند تبریزی یعنی ابواسحق غضنفر وابوعبدالله محمدبن ابی‌بکر را تاآنجاکه مقدور است به‌خوانندگان معرفی‌کند و ثانیاً اشاره به‌اثر اندیشه‌های فلسفی وکلامی دانشمندان اسلامی درآثار دانشمندان غیرمسلمانان بنماید و ثالثاً بیست و پنج مقدمه‌ای‌که بوسیله دانشمندی یهودی‌تحریرشده وموردتوجه‌دانشمندی مسلمان قرارگرفته بزبان فارسی براهل دانش عرضه دارد بدین امیدکه برخی ازمطالب‌این‌گفتار برای‌کسانیکه تاریخ اندیشه و تفکر اسلامی رامورد بحث قرار می‌دهندسودمند افتد.

۸

مفاتیح الغیب ملاصدرا

در کتابخانهٔ ملی فرهنگ کتابی بشمارهٔ ۱۶۸۳ فارسی وجود دارد که حاوی ترجمهٔ مقدمه وقسمتی از کتاب مفاتیح‌الغیب صدرالدین شیرازی است و معلوم‌نیست که مترجم همهٔ کتاب را ترجمه کرده و سپس از این نسخه ساقط شده ویا اینکه‌بهمین مختصر اکتفا کرده است. علی ای حال کتاب ناقص و مترجم نامعلوم است.

شکی نیست که این کتاب از آثار مهم ملا صدرا است و اگر روزی بقیهٔ آن درجائی یافت شود شایسته است که مورد تحقیق و طبع قرار گیرد ولی به مصداق: مالا یدرك کله لایترك کله، مناسب دانسته شد که آن مقدمه که نشان دهندهٔ منظورمؤلف از تألیف کتاب است وفاتحهٔ اول آن که حاکی از روش مؤلف دربیان مقصود خود است طبع گردد.

مفاتیح‌الغیب ملاصدرا در تهران چاپ سنگی شده و نه‌تنها فاقد فهرست است بلکه شماره گذاری صفحات هم‌ندارد، نگارنده برای اینکه فایدهٔ این مقاله را افزون گرداندو درضمن خود خوشه‌ای از این خرمن برچیند فهرستی‌از ابواب وفصول کتاب ترتیب داد و آنرا بزبان فارسی ترجمه کرد تا راه را برآن کسان که میخواهند ازاین کتاب استفاده کنند هموار سازد. و دراین عمل از استاد فقید مرحوم محمد ابراهیم آیتی ـ خدایش غریق رحمت گرداناد ـ پیروی کرد، زیرا آن دانشمند فرزانه فهرستی برای کتاب اسفار تهیه کرد و آنرا در یادنامهٔ ملاصدرا از انتشارات دانشکدهٔ علوم معقول‌ومنقول‌منتشر ساخت‌واکنون‌آنان که به‌اسفاربا راهنمائی‌فهرست‌آن‌فقید مراجعه می کنند صد درود برتربت پاك آن‌مرد می‌فرستندو به‌همین مناسبت نگارنده این‌مقاله را به‌روان آن دوست دیرین و همدرس پیشین تقدیم می‌دارد.

الف: ترجمهٔ مقدمهٔ و فاتحهٔ اول:

بسم الله الرحمن الرحیم

بعد الحمد و الصلوة چنین گوید صدرالدین شیرازی که اثری از حاکم قلبی بمن رسید و اشارهٔ از غیب وارد شد که حکم او نافذ و قضای او محتوم بود که طایفهٔ را از رموز الهیه و مسائلی از علم قرآن و اشارات پیغمبر یزدان واسرار ایمان اعلان نمایم ولوامع حکمتی که متعلق به‌عجائب کلام خداوندی و غرائب تأویل آن است بیان سازم که حقا عین حقیقت الهیه و گنج معرفت ربانیه است و غرائب مسائل عرفان از این رموز منکشف می‌گردد و تمامی مطالب حکمت و برهان از این اصول منشعب میشود و اصول علم معانی و بیان و نفائس مشکلات کتاب و ایمان از این بیانات متفرع میگردد و ابواب جنان به‌این مفاتیح میگشاید که بحمدالله و افضاله خداوند قلب مرا بدان منور ساخته و صدر مرا مشروح داشته و بفضل و احسان خود این عطیه رابمن بخشیده و معرفت کتاب خود رابمن آزموده وقبل از این انکشافات هیچ نمیدانستم ایمان چیست و کتاب چگونه است «ذلك فضل الله یوتیه من یشاءوالله ذوالفضل العظیم» پس مدتی شائق درانجام مقصود و اطاعت از امر معبود بودم ودر طریق وصول بآن و استقراء مسالك آن وتوضیح و اظهار معانی قرآن سعی‌هامینمودم وگاهی بانفس خود مشاوره میکردم و وقتی به‌تردید و تشکیك و حیرت بسر میبردم و طرفین سکوت و اقدام را بایکدیگر موازنه میکردم و چون امری بزرگ و خطبی سترك بود هیچ‌یک درنظر ترجیحی نمی‌یافت و باخود می‌گفتم چگونه مانند من کسی باقلت متاع و کندی زبان و نداشتن لوازم و مقتضیات این بیان وخاطر آشفته ودلی چون اوراق کتاب گسیخته و درهم شکسته با واردات و حوادث روزگار و حرمان به‌این مهم اقدام می‌توانم کرد، خاصه دراین روزگار که ابنای زمان ملازمت اغراض نفسانی و هواهای شیطانی دارند و در انجام مقاصد جسمانی مصر و ساعی و از کسب علوم و معارف بیگانه و از ملکات مروت و تقوی اعراض و تنفر دارند و از شنیدن و فهمیدن وحی آسمانی کر وکور و از ذکر خدا دور و ازیادآوردن احوال قیامت و معاد نفور واز دانستن احکام سیاست دنیوی و نشاهٔ اخروی بیخبرند، بلکه تعمق در درعلوم الهیه و تفکر درآیات ربانی را بدعت می‌شمارند و مخالفت وضع جمهور را خدعه و ضلالت وگمراهی و غوایت می‌پندارند، زیراکه بالاتر ازعالم‌جسم و جسمانی مشاهده ننموده و جز تعمیر بدن ولوازم آن درعالم دنیا قصدی ندارند و نظری‌بالاتر

ننموده و فکری برتر نه‌پیموده‌اند، بمصداق قول خداوند «لهم قلوب لایفقهون بها ولهم اعین لایبصرون بها ولهم آذان لایسمعون بها اولئك کالا نعام بل هم‌اضل‌سبیلا و اولئک هم‌الغافلون» که بااینکه قلب دارند بهیچ وجه قوهٔ فهم قلبی و درایت ندارند و مصرف آنرا نمیدانند وگوش دارند کلمات حقه را نمی‌شنوند و چشم دارند آثار خداوندی را نمی‌بینند، مثل چهار پایانندکه این آلات را بمصارف اکل و شرب و اعمال بدن مقصور میدانند، بلکه از حیوانات کمترند، چه حیوانات بالاتر از آن استعدادی ندارند و فقط برای آن مقصورند و اینان باکمال استعداد و داشتن قوای عقلانیه و ادراك کلیات تمام قوی را مصروف لوازم بدن دارند و خود را با بهائم شریک می‌سازند، از این روی است‌که آثار جهل درمردم ظاهر و باهر است و علم و اهل علم متروك و مهجورند و عرفان و فضل آن خوار و ذلیل و منفور است و از حکمت و دین اثری نیست، بلکه مبغوض طبایع جاهلین است و از شومی سیرت و خبث سریرت و دوری از حکمت است‌که آثار عدالت از میان رفته وآراء وعقاید باطله و رسوم خباثت‌شایع شده. پس مدتی براین منوال از اقدام بمقصود بازمانده و روزگار مانع وصول مطلوب آمد و عنان زبان را از بیان ومقال نگهداری می‌کردم و از جانب حق متعال که این گنج را درمن ودیعت فرموده بود محرکی بر توضیح و گشایش آن بظهور نرسید و رغبتی در قلب بتوضیح و تصریح معلومات خود پدید نگردید، تاآنکه چندمرتبه اشارهٔ غیبی به‌من رسید که در این باب استخاره نمایم و مجدداً داعیهٔ حق شعلهٔ ملکوتی که از جانب خود فرستاده بود در قلبم مشتعل فرمود که از جانب خداوندی چون موسی از جانب طور آتشی افروخته یافتم و خواستم که خبری ازآن آتش یاگرمئی به اهل حق و تجرید برسانم و چون در این قصد عزیمت یافته و قوای عقلیه و حسیهٔ بدن را مصروف جانب حق ساختم از جانب قدس فتح جدیدی برمن گشایش یافت و عطیهٔ تازه بر من خداوند کرامت فرمود و نور بصر بصیرت را حدتی افزود و خداوند متعال یاری و نصرتی کردکه در خود نشاطی یافتم که حاضران نیز از نشاطم در وجد آمدند و ساکنان از انبساطم به حرکت افتادند. و از این فتح جدید از اسرارکتاب مجید رموزی تازه منکشف گردید که کمتر از عقلا بدان رموز آگاهی یافته و از حکماء متبحرین به غور آن مسایل نرسیده‌اند و نیز نرسند مگر آنان که خداوند منجذب سازد و اسرار خود بیاموزد، و

همه‌کس ازاین رموز بهره‌ور نگردد مگر اشخاصی‌که نفس خود رابریاضات شاقه در تعب آورند و امعان نظر بامواظبت خلوات در دقایق نکات نمایند و ازعادات ورسم خلق‌کناره گیرند و ازمتابعت رسوم ظاهریه ونفسانیه جمهور اعراض جویند واخلاق و عادات رذیله را ازخود دورسازند تابه رموز سابقین احاطه یابندو به‌علوم متقدمین هدایت بینند و برخفیات اسرار متألهن و خلاصهٔ مطالب حکماء سالفین وکتب انبیاء ومرسلین واقف گردند، چه درقرآن مبین خداوند متعال خلاصهٔ علوم‌اولین وآخرین رامندرج فرموده و زبدهٔ احوال پیغمبران را و اذواق اولیای خود را مجتمع ساخته پس درموقع این فتح جدید که‌نفس مرا رسید باخود گفتم که موقع آن است که‌ابتداء اصولی ذکر و بیان کنیم که فروع مطالب ازآن استخراج گردد وگوشها را ازجوهر معانی عالیه زینت دهد وحقایق مطالب را با صورتی مزین و منقش اظهار داریم و قوانین حکمیه و براهین عقلیه را مندرج ساخته اوضاع نقلیه راتطابق داده درمقامی برمزو اشاره بیان مطالب نموده و در مقامی‌که لایق‌است به‌تفصیل و اشباع پرداخته درظاهر تفسیر و بیان دقایق عربیت چندان خوض ننمائیم مگر بقدر قلیلی‌که ذکر حقایق تاویل منوط و مربوط بدان باشد، نه‌بطوریکه در این بیانات چنانچه عادت اهل تفسیر است بسط و اطناب دهد، چه خداوند متعال دراین رشته قومی دیگر رابر گماشته که آنها قانع بظاهر قرآن و حدود عباراتند و ما را بطن قرآن و حقیقت آن مقصود است و در حدیث است «من فسرالقران برایه فقدکفر» یعنی هرکس قرآن را برای خود تفسیرکند کافر است، و اما تأویل صحیح در اوباك نیست وبحمدالله‌قرآن معجز بیان کلامی که هیچ گونه اعوجاج و اضطرابی درآن نیست و باکمال علوشان و رفعت مقام درکمال عذوبت و قرابت بافهام است

پس ای عاقل منصف هروقت اراده داری‌که درعلم قرآن وحکمت‌خداوندی و اصول‌ایمان که‌عبارت‌ازایمان‌به‌خدا وملائکه‌وکتب‌خداوندی ومعاداست‌نظرکنی‌محتاج بدانی‌که اسرارقرآن ومعانی‌آن‌را حفظ‌کنی وازاهل ذکر وقرآن سؤال مقصود وانجاح مطلوب نمائی،چنانچه‌خداوند میفرماید «فاسئلوا أهل الذکران کنتم لاتعلمون» مانند سایرعلوم‌وصنایع که‌ازاهلش‌باید آموخت‌ودرمثل است «استعینوا علی کل‌صنعة بأهلها» یعنی در هرصنعتی از اهلش استعانت جوئید، و بعد از آنکه استعانت باهلش جستی هرگونه بیان وکلامی‌که در وصف حقائق اصول وارکانی‌که زبان توبآنها اقرار و

قلبت بآنها تصدیق دارد برای تومذکور داشتند، مدتی در بیانات آنها تدبر و تامل کافی و وافی فرما و بربصیرت خودکه برآن مفطور و مجبولی عرضه دار و با عقل خود که حجت خداوندی برای تست وحاکمی معاشر باتست بخوبی بسنج. وچنانچه آن بیانات رامخالف با اعتقادات خود یافتی و باذوق سلیم خود منافی دیدی بزودی انکار مفرمای که‌گفته‌اند «و فوق کل ذی‌علم علیم» و بدانکه هرکس بمعلومات خود واقف وقاصرگردد و بالاتراز معلومات خود را انکارکنند هرگز بیش‌از آنکه دانسته است نتواند درك نمود و از آنچه عقل آن بدان‌احاطه ندارد بی‌بهره و محجوب خواهد ماند، و حق‌تعالی بالاتر و وسیع‌تر و بزرگترازآن است‌که حدی او رابه‌پیماید و اجل ازآنست‌که عقلی دون عقلی او را بتصورخود محصور سازد.

پس ای عاقل از خانهٔ حجاب خود بیرون آی، از آستانهٔ درب خود بدر آی و لباس اهل جاهلیت و جمود را از خود برکن و از قیود رسمانی و عقاید عامیانه و رأیهای ظاهریه خود را آزاد کن و به‌مجادلات کلامیه گوش مفرمای و ذکر خدا را فراموش مکن‌که خداوند از ذکر نفست فراموشت سازد، چنانچه خود میفرماید«فبما نقضهم میثاقهم لعناهم و جعلنا قلوبهم قاسیة یحرفون الکلم عن مواضعه ونسواحظاً مما ذکروا به لاتزال تطلع علی خائنة منهم الاقلیلا» یعنی چون پیمانی‌که باماکرده بودند شکستند آنها را ازخود دورکردیم و قلب آنها را سخت فرمودیم‌که کلمات‌و آثار خداوندی را ازمواضع‌خود و اشارات خود تحریف میکنند وآنچه بآنهایادآوری نموده وبهره داده‌بودیم فراموش‌کردند وهمواره توای پیغمبر برخیانتهای آنهاواقف هستی مگرقلیلی‌که خداوند مستوردارد.

وای عاقل در معانی این کتاب‌که روشنی چشم عاقلین است بدقت رأی تدبر و تفکرکن و بیانات آنرا محفوظ دار. اینك دربیان تفصیل و تأویل میپردازیم و موعد موعود نزدیك است خداوند میفرماید: «ولقد جئناهم بکتاب فصلناه علی علم هدی و رحمة لقوم یؤمنون‌هل ینظرون الا تأویله. یوم یاتی تأویله یقول الذین نسوه من قبل: قدجاءت رسل ربنا بالحق، فهل لنا من شفعاء فیشفعوالنا او نرد فنعمل غیر الذی کنانعمل، قد خسروا انفسهم و ضل عنهم ماکانوایفترون» یعنی برای این مردم قرآنی آوردیم که از روی علم آنرا تفصیل و شرح دادیم برای آنکه مؤمنین را هدایت و رحمت کنیم. آیا جزتأویلات آن را چیزی می‌بینید و روزی‌که به تأویل آن

برمیخورند اشخاصی که فراموش کرده بودند و عمل ننموده بودند باخـود میگویند: آیا شفیعی پیدا میشودکه ما را شفاعت کند یا ممکن است که دوباره بدنیا بازگشت وغیر از اعمال زشتی که بجا میاوردیم اعمال حسنه مرتکب شویم. به‌تحقیق به‌نفس خود زیان زدند وگم شد ازآنهاآنچه افترا می‌بستند.

و ای عاقل، گوش به ترهات متصوفه‌که درویشی را به‌خود می‌بندند وبصورت آنها هستند هرگز مده، و اعتماد برقول مردمی‌که بـه دروغ اظهار فلسفه و حکمت میکنند منماکه آنها مصداق قول خداوند «فلما جاءتهم رسلهم بالبینات فرحوا بما عندهم من‌العلم وحاق بهم ماکانوا به یستهزؤن» یعنی هر وقت‌که پیغمبران با ظهور معجزات برآنها مبعوث میشوند بـاندك علمی‌که باخود دارند خورسند میشوند وبر خودشان بادآنچه بدان استهزاء پیغمبران مینمایند.

خداوند متعال ازشراین دوطایفه محفوظمان دارد ومارا بااین دوطایفه مجتمع نسازدکه همواره جلیس‌آنها در زحمت ومونس آنها در وحشت است وبـالکلیه قلب خود را ازکلمات این دو طایفه خالی دارد وکلام خداوند را گوش ده و آیات بزرگ خداوندی را مشاهده و محفوظ‌کن وکلماتی‌که درشب معراج به‌رسول خداوند نـازل شده‌که احادیث قدسی است ملاحظه‌کن و اگر در این نشأه سلوك و حـرکت از خانـهٔ طبیعت بـه عالم عقل و آخرت توراموت رسد خداوند متعال ترا ماجور و مثاب سازد در دنیا و آخرت جزای خیر دهد ، چنانچه میفرماید «ومن یخرج من بیته مهاجرا الی الله و رسوله ثم یدرکه الموت فقد وقـع اجره علی‌الله» یعنی هرکس از خانه‌ی طبیعت خود بیرون رود و بسوی خدا و رسول خدا سفر و هجـرت کند یعنی نفسش را متوجه عالم الهی گرداند و درآن میان او رامـرگ در رسد پس به تحقیق که اجر او باخداوند است وبعضی حکما گفته‌اند: هرکس که ارادهٔ آموختن حکمت‌ـ الهی‌کند باید برای نفس خود فطرتی تازه احداث‌کند، یعنی بالکلیه خود را از عالـم طبیعت مصروف سازد و به لوازم بدن و طبیعت چندان نپردازد. افلاطون میگویـد: «مت بالارادة تحیی بالطبیعة» یعنی بارادهٔ خود به‌میر یعنی از آلایش دنیوی ولوازم آن صرف نظرکن و قطع علاقه فرماکه حیوة ذاتی و طبیعتی جاودانی یابی. وحضرت مسیح فرماید: هیچ‌کس به‌ملکوت آسمانی پی‌نبرد مگر دو دفعـه زائیده شده بـاشد، یعنی ازحیوة دنیوی خود را بمیراند وقطع علاقه نفسانی نمایـد و بعـداز ایـن موت

زندگانی وتولد مجدد است. وپیغمبر مرسل صلی‌الله علیه وآله فرماید: «موتو اقبل ان تموتوا » یعنی پیش‌از آنکه بمرگ طبیعی بمیرید به‌مرگ ارادی خود رابمیرانید ومقید بدنیا و مافیها نباشید و متوجه خدا وملکوت اعلی گردید. و امام علیه‌السلام فرماید: «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا» یعنی مردم دردنیا خوابند یعنی حیوة‌دنیوی چون جاویدان نیست و مدتی محدود بیش نیست مثل خوابست پس هروقت بمیرند به‌موت طبیعی یا به‌موت اختیاری و درك عالم عقلانی و اخروی را بنمایند ازخواب بیدار میشوند و به‌عالم باقی جاودانی که مانند بیداریست میرسند. و درحدیث است «(ان‌الله یحب الشجاع ولو علی قتل حیة)» یعنی خداوند دوست میدارد شجاع را ولو باندازه‌کشتن ماری باشد. ومقصود از مار هیچ نیست جز مار نفس که ماری جان‌گزای مانند آن نیست. پس ای رفیق مار نفس را بکش و از سمیت‌عقـایـد باطله و آراء خبیثه آن خود را خلاص کن یاآنرا به‌حیطه تسخیر خود بیاورکه بدست قدرت تومسلم باشد و مانند عصای موسی او را اول از خود دورکن و بینداز تـابـه بینی چگونه ماریست که میدود پس او را بدست راست خود یعنی قوهٔ عقلانی خود برگیر که آن هنگام همواره مقهورتو خواهد بود. و هرگاه ای طالب حق کسی را نیابی که اهل‌این مسئله باشد و تو را ازقیود دنیوی برهاند و شانیت این کار را درکسی‌ملاحظه نمائی‌که مسائل قرآنی را از او بیاموزی به مطالعهٔ این‌کتاب اقدام‌کن‌که جامع‌جمیع قوانین لازمه برای علم‌قـرآن است و او را مفاتیح‌الغیب نـام نهاده‌ام چرا که کلیدی است برای گشایش خزائن علوم و از هرشك و ریب مبری است و جواهر دریای‌قرآن را به‌این کتاب میتوان اخذ نمود و در اسرار خداونـدی وکشف صدف مبانـی آنـرا بدین کتاب میتوان نمود و مشکلات قرآن را آسان نماید و زنهارکه ابتدا باید نفس خود را تصفیه نمود و از هوی و هوس و حقد و حسد مبری ساخت چنانچه خـداونـد فرماید «قد افلح من زکیها و قد خاب من دسیها» یعنی رستگار است کسی‌کـه نفس خود را تزکیه نماید و زیانکار است آن کس‌کـه نفس را آلایش داده و مشوب سازد پس‌ابتداء بنیان خداشناسی ومعرفت مراتب عقلانی موقوف و منوط به پرهیزگاریست که آن بنیان را بایست محکم نمود وبعد ازآن بر بنای او افزود والا مانند آنانکه بنیانی سست ونا استوار دارند و دراتمام بناسقف روی آن‌گذارند به‌هلاکت خواهند رسید و اگر خداوند تورا توفیق دادکه توانستی حق مشکلات قرآن را به این کتاب

نمود شکر خداوند را برآن مقداری که از اسرار قرآن مجید بتوعطا فرموده بجای‌آور و من به‌هرقدر ممکن بوده از اسراری که عرفای کبار وحکمای بزرگوار از اهل غفلت مستور داشته‌اند دراین کتاب درج نموده‌ام و بواسطهٔ زیـادت اعتبار حفـظ اسرار از اشرار واجبست جزآنکه مخاطبه و مقاصدهٔ من بامردمانی ذکی فطن که خداوند شرح صدرشان کرامت فرموده است منوط ومربـوط است نه‌قلـوب سخت و سنگین که در سینه‌های تنگ مانند قبورکفار جای گرفته ودرتاریکی غرورمیگذراند مقصودداشته‌ام پس توای رفیق نیزاین بیانات را از این گونه قلوب مستور دارو درهرسینه‌ای ودیعه مسپار جز آنانکه لایق دانی و قلبشان را گشاده بینی و نفسشان را زنده وبا ظراوت و ذکی‌یابی وهمواره این دوکلام خداونه را بیاد آورکه می‌فرماید «ولاتکونواکالذین اوتواالکتاب من‌قبل فطال علیهم الامـد فقست قلوبهم وکثیر منهم فـاسقون» یعنی مانند آنان نباشیدکه مدتی آیات قرآنی برآنها تلاوت شد وعمر آنها و زمان آنها بطول کشید پس قلب آنها قساوت یافت و بسیاری ازآنها فاسق شدند ونیز فرماید: «افمن شرح الله صدره للاسلام فهوعلی نور من‌ربه فویل للقاسیة قلوبهم من ذکرالله اولئک فی‌ضلال مبین».

یعنی آیاکسی که خداوند سینه او را گشادهٔ اسلام فرموده و نور خداوندی در قلب او جای گرفت پس‌وای باشخاصی‌که قلب آنها قساوت یافته و از ذکر خداوند بی‌خبراست و اینان درگمراهی واضحی‌هستند وامیدوار ازفضل‌خداوند متعال‌آنست‌که براتمام این کتاب توفیق دهد و از غائله روزگار محفوظ داردچه دراقدام آن متوسل وسطمئن به‌استخارهٔ خود هستم واین آیه آمده است «ان یدخرلی عنده ثمرة صالحة و کلمة باقیة» امیدوار است‌که بهمین تفسیر این‌کتاب برای من ثمرهٔ صالحه و کلمـهٔ باقیه ذخیره ماند و ازکرم خداوندی امیدواراست‌که به‌بیانات صادقـه وکلمات حقه ملهم سازد ولسان صدق‌کرامت فرماید، انـه خیر معین و لایخیب السائلین.

بارخدایا مرا به‌نقصان که‌لازمهٔ امکان است‌مواخذه مفرمای وبه‌نسیان که لازمهٔ انسان‌است‌بازخواست مفرمای وبه‌فضل خود امید وتوجه‌مرا جز به‌خود قرار مده وجز بدانچه رضای تواست مایل مگردان و به‌لطف خـود مرا از گمراهـی و زلت بپرهیز و پشتوانی مرا بسوی ظالمان مسازکه در روز جزا همیشه بآتش دوزخ در پاداش کرایم و خود دانائی‌که اگر درنعمت تو افتخاری‌کردم وبر خود بالیدم خود امر فرمودی‌کـه

«و اما بنعمة ربک فحدث» و اگر تقصیری و اسرافی ازمن رفته واینک براو استغفار میکنم به‌حکم تو بوده‌که فرموده‌ای «ومن یعمل سوءاً او یظلم نفسه ثـم یستغفرالله یجدالله توابا رحیما» یعنی هر کس عمل بدی کند یابه نفس خود ظلم نماید و پس از آن نزد خدا استغفار کند خداوند متعال توبه‌او راقبول فرماید و رحم نماید و اینک درمقدماتی‌که علم‌تأویل منوط بآن است ومعین برفهم معانی قرآن‌است شروع‌نمائیم چه‌هر علمی رامقرر است ماهیتی و موضوعی ومبادی ومسائلـی و غـایتی دارد یعنی واجبست برطالب هرعلمی‌که بداند آن‌علم چیست و درچه مطلب بیان‌میکند و از چه مطالب مبتنی میگردد وفایدهٔ آن چیست وترتیب این‌بیانات را دربیست مفتاح نهادم که هریک کلیدی ازعلوم حقیقیهٔ ربانیه است.

مفتاح اول

دراسرار حکمیه که متعلق به قرآن است به طرین اهـل عـرفان و درآن چند فاتحه است.

فاتحهٔ اول

درصفت قرآن و نعت‌آن به‌زبان رمز واشاره.

در سوره حشر می‌فرماید «لوانزلناهذا القرآن علی جبل لرایته خاشعا متصدعا من خشیة الله و تلک الامثال نضربهاللناس لعلهم یتفکرون».

یعنی اگر این قرآن را برکوهی میفرستادیم یعنی آن کوه را قوهٔ ادراك قرآن میدادیم هرآینه میدیدی کوه را چگونه ترسنده واز هم‌شکافته میشد ازترس خداونـد واین مثلها رابرای مردم میآوریم شایدمتنبه شوند واز رسول خدا صلی‌الله علیه‌وآله منقولست «القرآن غنی لافقر بعده ولاغنی دونه» یعنی قرآن توانگریست‌که هیچ‌گونه فقر بعدازدانستن‌آن‌بانسان نرسد وتوانگری بالاترازآن نیست وای قاری قرآن‌بدان‌که قران‌چون نقاب از چهره برگشایدوپرده‌ازسربرگیرد هرعلیل‌درد جهلی را شفا دهد وهر تشنهٔ‌طلب حقی راسیراب فرماید وقلب هرمریض را مداوا نماید واخلاق ذمیمه مزمنه را شفا بخشد ودردهای جهالت مهلکه‌را درمان پذیرد واز رسول‌خدا (ص) منقول‌است که فرماید قرآن دوای انسان است وطناب محکم خداوندیست‌که بدیـن عالـم سفلی

فرستاده که جهالی که مقیدبه سلسله‌های تعلقات‌دنیویه‌و زنجیرهای و زرو وبال وحب اهل و اولاد وعیال و وطن ومال وشهوت بطن‌وفرج وحرص وطول آمالند آزادسازد وبا آن عظمت قدر ومحل و رفعت سرو معنی بلباس حرف وصوت متلبس وبه‌ردای لفظ وعبارت پوشیده شده که بندگان‌را رحمتی وخلق راشفقتی باشد و بدان انس گیرد و باذهان مردم قریب وبه ذوق مردمان نزدیک باشد والا خاك را باآسمان چه‌مناسبت وممکن را باواجب چه‌مراودت بود.

پس درهر حرفی از حروف قرآن هزاران رمز و اشاره و غنج و دلال از بـرای قلوب اهل حال است واین ندا از عالم اعلی بدان نازل شده که اسیران را ازمغاك‌خاك برهاند واز زندان دنیوی خلاص دهد چنانچه خداوند می‌فرماید «و ذکـرفان الذکـری تنفع المومنین» درحقیقت حروف و اصواتش مانند شبکهٔ دام است ومعانی آن چون دانه هائیست که مردمان زمین صید مرغان آسمانی به‌آن نمایند وهـر مرغـی را رزق مخصوص است که خالق ومبدع آن دانا است وغرض اصلی آن است که نوع خاصی از مرغان با رزق مخصوص بدان دام نمایند و مقصود از گستردن دام در زمین همان است وآنان که این استعداد را ندارند و بهره‌ای از قرآن نمی‌یابند مفادقول خداوند که‌فرموده است«سواء علیهم‌أ انذرتهم ام‌لم تنذرهم لایومنون»یعنی برآنها مساویست چه‌آیات قرآنی‌رابخوانی وازعاقبت‌شان به‌ترسانی یامتروك داری‌ابدا ایمان نمی‌آورند والا هیچ‌گونه رزقی نیست که درکلام مجید قسمتی ازآن موجود نباشد به‌دلیل قـول خداوندکه می‌فرماید. «لارطب ولایابس الافی کتاب مبین» یعنی هیچ‌تر و خشکی‌نیست که در عالم کتاب تکوینی ولوح محفوظ نباشد همچنین درکتاب تدوینی فـروگذار نشده وچنانچه درقرآن کلمات وحکمتهای بدیعه‌که معرفت آنها غذای ارواح‌وقوت قلوبست موجود است همچنین معارف جزئیه و دواهای صوریة از قبیل قصص انبیاء و احکام خداوندی نیز مجموع است که متوسطین و عوام باین درجه راه نجات دارند وچنانچه اصلاح آخرت درطـی آن است موجبات صلاح دنیوی را ازقبیل قصاص و دیات و مناکحات واحکام ارث رانیز شامل است پس‌جامع اغذیهٔ معنوی و صوری و اقسام اخروی و دنیوی است که انسان و حیوان از او متمتع گردند وهیچ‌چیز نیست که درقرآن بیان و توضیح آن‌نباشد وچنانچه راهی به‌عالم ملکوت‌داری خودمیدانی که شالودهٔ هرچیزی قرآن است وبدان که خطابات قرآن مختص به‌دوستان خداشناس

و اولیای مقرب خداوندی است نه‌از خدا بیخبران فریفته ومنکرین به‌کفر آمیخته‌که نصیبی‌از رزق فهمیدن معانی آیات قرآن ندارند وبجز پوست الفاظ وقوالب عبارات را درك نمی‌نمایند چه‌اینان از شنوائی حقیقی بی‌بهره‌اند «ولو علم الله فیهم خیرا لاسمعهم‌ولو اسمعهم لتولوا وهم‌معرضون» اگر خداوند خیری وانتفاعی ازآیات‌خود درآیات آنها می‌دانست ایشان را شنوا مینمود و توفیق فهم قرآن میداد و اگر می‌شنوانید ایشان راهرآینه پشت میکردند وگوش‌فرا نمیدادند واعراض ازقرآن‌میکردند مثنوی علیه الرحمه فرماید:

نیست الاغیرت اسرار دان	غایت تنزیل وحی آسمان
نیست الا آن حسام معنوی	همچنین دانای رمز مثنوی
حرف احمد را چه میداند عمر	می‌نفهمد حرف‌حق راگاو و خر

چنانچه ارباب عقول دانندکه اعراض ابی جهل و ابی لهب ازشنیدن قرآن و حرمان‌ایشان ازفهم آن‌باآنکه عرب بودند و قرابت جسمانی باپیغمبر داشتند نه‌برای آن بود که ازصرف ونحو ولغت و رسوم فصاحت و آداب بلاغت و قوانین عبارت بی‌خبر بودند یا آنکه گوش ظاهر آنها کر بود یا چشم صورت آنها کور یا قلب در سینهٔ آنها نبود بلکه تمام اینها را داشتند اما عنایت خداوندی را بهره‌مند نبودند و بخدا قسم است‌که منکرین را چشم صوری با کمال نورست و گوش ظاهر در کمال حدت است و قلب درسینه‌ها شان جای دارد اما باهمهٔ اینهاکور وکر ولال‌اند که‌هیچ نمی‌فهمند چه‌کوری بچشم صورت نیست بلکه چشم دل‌از ادراك بایست کور نباشد پس معلوم شدکه شرط فهمیدن قرآن فقط دانستن نحو وصرف وبیان ولغت وعبارت نیست چنانچه اهل قرآن و مدرکین آن راچشم‌های مخصوص است‌که آثارخداوندی را می‌بینند و گوشهای تندی است که کلمات حقه را می‌شنوند و قلوب گشاده‌ایست که‌تعقل مراتب خداوندی را مینمایند و منکرین را قلوب از مشاهدهٔ انوار خداوندی کور و عقول از شنیدن ذکر خدا دوستان کراست و ارواح از استدعای قرب بخدا لال است و درحدیث نبوی صلی‌الله علیه وآله منقول است‌که به اصحاب کبار می‌فرماید «لولا تردید فی‌حدیثکم و تمزیج فی‌قلوبکم لرایتم ماأری وسمعتم مااسمع» یعنی اگر شکی و دغدغه درکلماتتان و آلایشی در قلوبتان نبود هرآینه میدیدید آنچه من می‌بینم و می‌شنیدید هرآنچه من می‌شنوم پس حمد خدایراکه‌اولیا و احبای

خود را به‌چنین قلوب و زبانها و چشمها و گوشها نعمت فرموده وسینهٔ آنها را با ادراك حقایق مشروح ساخته و دیگران را ازچرکینی قلب و تنگی سینه این ذوق را کرامت نداشته و جز پوستی و اعضای ظاهری باخود ندارد و مسلم است که باپوست جز ظاهر وقشر قرآن را درك نمیتوانند نمود ونور را جزبانور نمیتوان دید «و من لم یجعل الله‌له‌نورا فماله من نور» خدای فرماید: «وجعلنا علی قلوبهم اکنة ان‌یفقهوه وفی آذانهم‌وقرا»، «وجعلنامن‌بین ایدیهم‌سداًومن‌خلفهم‌سدافاغشینا هم‌فهم‌لایبصرون» یعنی قرار دادیم بردلهای آنها پرده‌هائی که نفهمند قرآن را و درگوشهای آنهاکری واز پیش روی‌آنهاکوهی ساختیم‌و ازپشت‌سر آنها نیزکوهی افراشتیم پس‌پوشانیدیم آنها را که هیچ نه‌بینند پس چنانچه شنیدن گاهی مجازیست وگاهی حقیقی که اول مثل قول خدایتعالی است: «فاجره حتی‌یسمع کلام الله» یعنی‌او را امان ده‌تا بشنود بگوش ظاهر کلام خداوند را و دویم مثل قول خداوند است «انك لاتسمع الموتی‌و لاتسع الصم‌الدعاء» یعنی توای پیغمبر نمی‌شنوانی مرده‌ها را یعنی من می‌شنوانم مرده‌ها را یعنی من می‌شنوانم ایشان‌را ونمی‌شنوانی دعارا به‌کرها یعنی من‌می‌شنوانم که دراینجا شنیدن نه شنیدن باگوش ظاهر است همچنین دیدن وفهمیدن نیز دومعنی دارد یکی مجازی که باچشم ظاهر و درك ظاهر عبارتست و دیگر حقیقی است یعنی دیدن قلب وفهمیدن معانی حقیقی‌چنانچه می‌فرماید «و مالهولاء القوم لایکادون یفقهون حدیثا» یعنی این جماعت‌را چه شده‌که هیچ نمی‌فهمندقرآن راکه مقصودفهم باطنی است والا صورت عبارات را بخوبی می‌فهمند ویقیناابی‌جهل‌وامثال‌او وشعرای عرب درجاهلیت باوجود عربیت تامه وبلاغت آنها درتسجیع الفاظ ونظم اشعاریك کلمه قرآن را بگوش دل نشنیده ویك سطر آن را به‌حقیقت خود نفهمیده‌اند چه حواس باطنیه‌که حواس ظاهریه پوست وقوالب آنها است باخود نداشتند وجزصاحبان عقول متذکر نتوانند شد چنانچه خدای فرماید «و مایذکرالا اولوالالباب»، «فی‌ذلك لایات لاولی الالباب».

پس ای‌رفیق‌اگر قلب سلیم‌داری از خواب غفلت برخیز و به‌هوش آی و شکر خداوند منان‌را بجای آور و روی نیاز و نماز بدرگاه او بسپار ودستهای خود را به‌تکبیر وکلمهٔ توحید بگشای که خداوند متعال باغایت جلالت وعظمت مانندتوبندهٔ خاکسار را باکمال حقارت وقصور وعجزوفتور فراموش‌نکرده‌ورسولی کریم‌وچراغی

روشن بسویت فرستاده و کتابی معجز بیان فرود آورده که سرتاپا نور وهدایت وشفای ضلالت و راهی راست وطنابی استوار ونردبانی از زمین به آسمان است که بندگان را از زندان دنیا وعذاب این جهان برهاند وازصحبت اضداد و مقارنهٔ موذیات که همواره انسان را میگزند بجهانـد و لیکن این مراتب راباچشم حس نمی‌بینی ومادام که به آلایش جهان آلوده‌ای درك مولمات حقیقیه را احساس نمیکنی چه طبیعت و رسم آن سکر آورد و بـدن تـرا بیحس سازد و ایـن از عنایت خـداوندیست کـه مدتی تـرا مهلت دهد که توشه برای آخرت برداری زیراکـه تمام موجودات برای اسباب معیشت اخروی خلق شده و عیش جزعیش آخرت نیست لیکن چون قبل‌از وصول به‌عالم آخرت محتاج به عبور ازدنیا هستی وآخرت نتیجهٔ اعمال دنیویه‌است وموقوف برکشت‌زار دنیا است از قبیل موقوف بودن میوه بردرخت و حیوان برنطفه و مقصود برحرکت و عقل بر-حس از این جهت اکمال آخرت باآمدن دنیا ومدتی نشو و نمای در این جهان است پس‌چنانچه خداوند مهربان اسباب آسمانی‌را ازقبیل آفتاب وماه وستارگان وحرکات آنها برای اکمال توخلق فرموده و همچنین تهیات بـزرگ در زمین از آب و آتش واکل وشرب ومسکن و ملبس باصور ومواد آن برایت انباشته ومقصودکلی از تمام اینها انسان بوده چنانچه به‌پیغمبر خود می‌فرماید: «لولاك لما خلقت الافلاك» اگرتو نبودی و مقصودم آفرینش انسان نبود افلاك‌را خلق نمیکردم همچنین دواعی طبیعیه و اغراض نفسانیه و شهوت و غضب را درانسان خلق فرموده‌که تمام اینها آلات‌سفر آخرت او باشند و اسباب محرکهٔ عبور او از دنیا به آخرت گردند و موجب عـروج آن بموطن ومستقرش شوند ومؤکد خروج آن براه خداوند ومشاهده آثار وعلاماتش گردند پس ثمرهٔ شجره وجود انسان است که‌تمام موجودات برای او خلق شده‌ووجود او برای شناختن خداوند سبحان مخلوق گردیده چنانچه می‌فرماید «و ما خلقت الجن والانس الالیعبدون» ای لیعر فون. یعنی جن وانس راخلق نکردم مگربرای آنکه‌مرا بشناسند و درخبر است که خداوند به بندگان می‌فرماید «خلقت العالم لکم وخلقتکم لاجلی» یعنی تمام عالم رابرای شما انسان خلق کردم و شما را برای خود آفریدم‌پس قرآن واسطهٔ آسمانی وطناب خداوندیست که برای دست آویز بندگان نازل شده‌کـه نفسهای مرده را که درمغاك دنیا محبوس و درمنزل شیاطین جای دارد نجات دهـد و به عالم علوی آزاد سازد وقرآن نوری از انوار خداوندیست که برای هدایت سالکین

مخلوق گردیده و مردمان را ازپستی عوالم باعلی درجه علیین وبالاتر منازل واقفین عروج دهد

پس ای بیچاره قرآن را بیاموز و بخوان و در معانی آن تفکر کن و قلب خود را منور گردان والا دربحر ظلمت غریق خواهی شد و باشیاطین محشور خواهی گردید و به‌آتش دوزخ خواهی سوخت وطعمهٔ مارها و اژدهای جهنم خواهی بود.

ب ـ ترجمهٔ فهرست مطالب:

۹

تاریخ پزشکان و فیلسوفان

اسحق‌بن حنین

هریك از امم عالم بدانش و فنی خاص اشتهار دارند و شهرت یونان به‌طب و فلسفه است بگفتهٔ ناصرخسرو:[1]

پزشکی گزیدند مردان **یونان** — **عرب** بر ره شعر دارد سواری
ره **رومیان** زی حسابست والحان — ره هندوان سوی نیرنگ وافسون
چو **بغدادیان** را صناعات الوان — مصورنگار است مر**چینیان** را

دانشمندان اسلامی سیر علوم یونانی را از یونان باسکندریه و از اسکندریه بایران و انطاکیه و حران و سپس به بغداد بتفصیل یادکرده‌اند[2] در اواخرقرن سوم و اوائل قرن چهارم علم‌طب باوج اعلای ترقی خود رسید وترجمه‌های یونانی وسریانی ازکتب طبی تبدیل به‌کتابهای مستقل و منقح گردید. ایجاد بیمارستانهای متعدد در مراکز بلاد اسلامی مانند ری وبغداد علم را بعمل وقیاس را به تجربه نزدیك‌ساخت. ابوبکرمحمدبن زکریای رازی‌طبیب وفیلسوف معروف‌ایرانی نمونه‌کامل وبرجسته‌ای از پرورش یافتگان‌آن دوره بودکه علوم یونانی باتمدن اسلامی‌که ملت‌های‌مختلف در تشکیل‌آن شرکت داشتندآمیخته شده وباسعی وکوشش دانشمندان اسلامی مراحل ترقی و تکامل خود را پیموده بود او دربیمارستانهای بغداد روش خاص خود را در معالجه و مداوای بیماران بکار برد و با پزشکان و علمای طب دارالخلافه به بحث و تبادل نظر پرداخت و سپس بزادگاه اصلی خود یعنی « ری » مراجعت کرد وکتاب «الطب‌المنصوری» یا «الکناش‌المنصوری» خود را بنام حاکم ری ابوصالح‌منصوربن اسحاق‌بن احمدبن اسد تألیف‌کرد. این ابوصالح ازسال ۲۹۰ تا۲۹۶ از طرف پسرعم

۱ــناصرخسرو، دیوان، ص۸۳(چاپ‌مینوی ومحقق)، قصیدهٔ ۳۹ ابیات ۸ـ۷ـ۶

۲ـ مسعودی ، التنبیه و الاشراف، ص ۱۰۶ ، ابن‌ابی‌اصیبعه، عیون الانباء، ج۳ ص ۲۲۴

خود احمدبن اسماعیل‌بن احمد دومین پادشاه سامانی در ری حکومت کرده است[۳].

درهمین ایام یعنی درسال ۲۹۰ مناظره‌ای میان ابوالعباس بن‌فراس وابوالعباس بن‌شمعون در بغداد در حضور وزیر قاسم بن عبیدالله متوفی ۲۹۱ که وزیرمعتضد و مکتفی بود[۴]درگرفت براینکه نخستین طبیب که بوده است و آغازطب ازکجاست و پایه‌آن برقیاس‌بوده‌است یابرتجربه. وزیرازاسحق‌بن حنین میخواهدکه‌کتاب موجزی دراین باب تألیف‌کند وتاریخ طب وطبیبانی که تاآن زمان‌آمده و همچنین‌فیلسوفانی را که همزبان با آنان بوده‌اند بیان نماید اسحق این مسؤول را اجابت وکتاب «تاریخ‌الاطباء والفلاسفة» خود رابهمان نحوکه ازاوخواسته شده بود تصنیف‌می کند. اسحق مانند پدرش در زبان عربی و یونانی و سریانی مهارتی بسزا داشت و حتی در زبان عربی ازپدرش برتربود[۵] و توجه اوبه ترجمهٔ کتب فلسفی ارسطو بیش ازکتب طبی او بوده است[۶] گذشته ازترجمه‌هائی‌که باو منسوب است‌کتابهائی نیز مستقلاً تألیف‌کرده است‌که ازجمله«کتاب‌الادویة‌المفردة» و «کتاب‌کناش الخف» را میتوان نام‌برد او درسال ۲۹۸ ازدنیا رفته است[۷] ابن‌الندیم وابن‌القفطی درضمن تألیفات اواز «تاریخ‌الاطباء» یاد کرده‌اند. و نیز ابن ابی‌اصیبعه درمیان آثاراوکتابی بدین عنوان «کتاب‌ذکرفیه‌ابتداء صناعة‌الطب واسماء جماعة‌من‌الحکماء والاطباء» نقل‌کرده است ومسلماًکتابی راکه نامبردگان یادکرده‌اند همین «تاریخ‌الاطباء و الفلاسفة» اوست‌که ترجمهٔ‌آن‌دراین‌گفتار آورده می‌شود.

این‌کتاب از قدیم‌ترین‌کتبی است‌که دراسلام درتاریخ طب نوشته شده ونسخه آن باقی مانده‌است وکتابهای مهمی‌که‌ازمراجع تاریخ بشمار می‌رود مانند: الفهرست ابن‌الندیم ورسالة ابی ریحان فی‌فهرست‌کتب الرازی و اخبارالحکماء ابن‌القفطی و عیون‌الانباء فی‌طبقات‌الاطباء ابن ابی‌اصیبعه مطالب مربوط به‌آغازطب و تحول و تکامل‌آن ونخستین طبیبان را ازاین‌کتاب نقل‌کرده‌اند.

۳- یاقوت حموی، معجم‌البلدان، ج۲ ص۹۰۱

۴- تاریخ وفات نقل ازالنجوم‌الزاهرة ابن‌تغری بردی، ج۳ ص۱۳۳

۵- ابن الندیم، الفهرست ، ص ۳۹۷

۶- ابن‌ابی‌اصیبعه ، عیون الانباء، ج ۲ ص ۱۶۵

۷- الفهرست،ص۳۹۷. درعیون الانباء، ج۲ ص۱۶۷نام‌چهارده‌کتاب ومقاله ازاو برده شده

پیش ازاین کتاب دو کتاب دیگر درباره تاریخ طب وجود داشته که اصل آن بدست ما نرسیده و فقط منقولاتی ازآن دو را برخی از دانشمندان ذکر کرده‌اند :
یکی کتاب «تفسیر سوگند نامه‌های بقراط» است که منسوب به جالینوس می‌باشد و دیگر کتاب «تاریخ یحیی النحوی» است. بقراط کتاب الایمان (= سوگند نامه‌ها) را که مشتمل برسه قسمت عهدنامه وناموس الطب و وصیت بود تألیف وجالینوس آن را شرح و تفسیر کرده است. درعهدنامه بیان نموده که چگونه متعلم و دانشجوی طب باید سوگند یادکند که فضیلت و تقوی را از دست ندهد، و در ناموس الطب آشکار ساخته که چه کسی سزاوار است که صناعت طب را بیاموزد، و در وصیت آنچه را که طبیب درنفس خود نیازمند بآن است ذکر کرده است[8].
تاریخ یحیی النحوی همین است که اسحق قسمتی ازآن را درکتاب خود نقل کرده‌است ویادآور شده که یحیی فقط اطباء را درکتاب خود آورده ولی اوازفیلسوفانی که معاصر هریك ازاطباء بوده‌اند نیزنام برده است.
اینکه اسحق کتاب خود را جامع اطباء و فلاسفه قرارداده مبنی برآنست که بیشتراطباء فیلسوف هم‌بوده‌اند وبیشترفیلسوفان هم ازطب اطلاع وآگاهی داشته‌اند چنانکه وقتی از فرفوریوس یاد می‌کند گوید او در فلسفه وطب بارع و مبرز بود بطوریکه برخی اورا فیلسوف و برخی دیگراو را طبیب می‌خواندند و نیز کتابی به بقراط یا جالینوس نسبت داده شده بدین عنوان «فی أن الطبیب الفاضل یجب ان یکون فیلسوفا»[9]. اسحق در این کتاب روش مختلف اطبا را نیزنقل کرده زیرابرخی ازاطباء طب را مبتنی برحیل و برخی برتجربه وبرخی دیگربرقیاس می‌دانستند و این اختلاف در میان اطبای نیمه اول قرن سوم نیز دیده می‌شود. مسعودی می‌نویسد الواثق بالله روزی فلاسفه و متطببان را گردکرد و سخن از طبیعیات و الهیات بمیان آمد واثق گفت : من می‌خواستم بدانم ادراك معرفت طب و مأخذ اصول آن ازکجا بوده است آیا ازحس است یا ازقیاس یا ازسنت؟ وآیا باعقل دریافته می‌شود یا باسمع چنانکه اهل شریعت می‌گویند ؟ یکی ازحاضران گفت گروهی از اطباء و بسیاری از متقدمان را اعتقاد برآنست که طب بوسیله تجربه حاصل می‌شود و گروهی دیگر به پیروی

۸- ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء، ج ۱ ص ۴۳
۹- ابن جلجل، طبقات الاطباء والحکماء، ص ۱۹

از قدمای یونانیان که به «اصحاب الطب الحیلی» معروف هستند می گویند که فرد فرد بیماری‌ها و سبب آنها بحیلت باصول خاص وجامعی بر گردانده می‌شود. واثق رو به حاضران کرد و گفت : جمهوراعظم طبیبان راچه رأی است آنان پاسخ داند: قیاس[۱۰]

از میان طبیبانی که نامشان در کتاب اسحق آمده «بقراط» و «جالینوس» بیش از دیگران اشتهاردارند و در کتب اسلامی از آن دو بعنوان نمونه طبیب کامل نام‌برده می‌شود . ابوالعلاء معری در کتاب الاستغفار خود این دو تن را چنین می‌ستاید :

سقیاً ورعیاً لجالینوس من رجل ورهطبقراط غاضوا بعد او زادوا

فکـل مـا أصلوه غیر منقض بـه استغاث اولـوسقم و عواد[۱۱]

چنانکه پیش‌از این یاد شد کتاب اسحق بن حنین مورد استفاده ابن الندیم و بیرونی وابن‌ابی‌اصیبعه وابن‌القفطی قرار گرفته است و آنان گفته‌های اسحق را یا از او یا از تاریخ یحیی النحوی که اسحق قسمتی ازآن را نقل کرده است درکتاب خود آورده‌اند.

ابن الندیم درالفهرست فصل «ابتداء الطب» را از اسحق بن‌حنین وفصل «ذکر اول من تکلم فی‌الطب» را ازتاریخ یحیی‌النحوی نقل‌کرده است[۱۲] ونیزآنجاکه سخن از «فیلغریوس» بمیان می‌آورد گوید‌که اسحق بن حنین درتاریخ الاطباء از او یادی نکرده و ندانسته‌که درچه زمانی می‌زیسته است[۱۳].

بیرونی در رسالهٔ‌خود سخن ازآغاز طب بمیان می‌آورد واشاره به‌مطالب کتاب اسحق بن حنین می کند ونیز گفتار یحیی‌النحوی را مبنی براینکه پایه طب برتجربه بوده است نقل می‌نماید اوتاریخ وفات جالینوس را نیز مطابق آنچه اسحق درکتاب خود آورده ذکر کـرده و برای اطبائی که درکتاب اسحق آمده جدولی تعیین نموده است[۱۴].

ابن‌ابی اصیبعه آنجاکه دوران زندگی وتعلم وتعلیم جالینوس رابیان می کند

۱۰- مسعودی،مروج الذهب، ج ۴ص ۷۹

۱۱ - ابن‌ابی‌اصیبعه ، عیون‌الانباء ، ج۱ص۱۳۳ بنظر آمد که کتاب‌الاستغفار همان کتاب الغفران باشد ولی درآن‌کتاب این اشعار دیده نشد.

۱۲- ابن الندیم، الفهرست، ص ۳۹۸.

۱۳- ماخذ پیشین، ص ۴۰۶.

۱۴- رسالة ابی ریحان فی‌فهرست کتاب الرازی ص ۲ و ۲۵ و ۲۴ و ۲۳

می‌گوید این مطابق است باآنچه‌که اسحق‌بن‌حنین درتاریخ خود ذکرکرده وآن‌را به یحیی‌النحوی‌نسبت‌داده[۱۵] و نیزآغازعلم‌طب‌را ازکتاب‌تفسیرجالینوس برکتاب‌الایمان (= سوگند نامه‌ها) بقراط مطابق‌آنچه درتاریخ‌اسحق دیده می‌شود نقل کرده است[۱۶]. ودرموارد دیگـر نیز تصریح می‌کند که از تاریخ اسحق بن‌حنین مطالب خود را نقل می‌نماید.

ابن‌القفطی در باب آغاز طب قول اسحق بن‌حنین را نقل می‌کند کـه مصریان طب را استخراج کردند بوسیله تجربهٔ آن زن بیمارکه میلی‌وافر به«راسن» داشت و درنتیجه خوردن آن ازبیماری بهبود یافت و نیز او ازقول یحیی النحوی عین آنچه راکه اسحق از تاریـخ یحیی‌النحوی درباره نام اطباء و زمان‌فترت میان آنان آورده ذکرکرده است وهمچنین اسکندرانیون را وقتی می‌خواهد نام ببرد تصریح می‌کندکه به‌ترتیبی‌که اسحق‌بن حنین مرتب ساخته است ازآنان یاد می‌کند[۱۷] و درموارد دیگـر نیز ازتاریخ اسحق بن‌حنین صراحةً نقل‌کرده است.

نسخه‌ای ازکتاب تاریخ الاطباء اسحق بن‌حنین دراستانبول تحت شماره ۶۹۱ حکیم اوغلوعلی پاشا باقی مانده و درضمن مجموعه‌ای است‌که اکنون در کتابخانه ملت واقع درخیابان مسجد فاتح موجوداست. درفهرست قدیمی‌کتب حکیم اوغلوعلی پاشا این‌کتاب تحت عنوان «تاریخ الاطباء» است و به‌جمال الدین‌القفطی نسبت داده شده است.

خاور شناس معروف فرانز رزنتال **Franz Rosenthal** تاریخ‌الاطباء اسحق‌بن حنین‌را درمجله اورینس **(Oriens)** شماره۱ جلد ۷سال **۱۹۵۴** بزبان انگلیسی‌ترجمه کرده و مقدمه‌ای هم بهمان زبان برآن نوشته است. ازآنجاکه این‌کتاب حائزاهمیت است و دانشمندان مهم مانند ابن‌الندیم و بیرونی وابن ابی اصیبعه و ابن القفطی‌آنرا مورد استفاده قرار داده‌اند وسال تألیف آن دویست ونود هجری‌یعنی زمان‌اوج ترقی و شهرت محمد زکریای رازی بوده است مناسب دیده شد که آن‌کتاب بزبان فارسی ترجمه شود تا درمجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات بمناسبت‌هزار ویکصدمین سال‌تولد آن‌حکیم

۱۵- ابن‌ابی‌اصیبعه، عیون الانباء، ج۱ ص ۱۱۵

۱۶- ماخذ پیشین، ج ۱ ص ۱۰

۱۷- ابن‌القفطی ، اخبارالحکماء، ص۹۲ و ۱۲و۷۱

و فیلسوف درج گردد امید است که مورد استفادت اهل علم و دانشجویان این فن قرار گیرد.

بنام خدای بخشاینده

واز اویاری می‌خواهیم

این کتابی است که اسحق بن حنین آن‌را در تاریخ پزشکان تألیف کرده و فیلسوفانی راهم که درقسمتی ازطب کمال یافته‌اند ویا درشمار طبیبان یاد شده‌اند در آن گنجانیده است.

اسحق گفت:

میان ابوالعباس بن‌فراس و ابوالعباس بن شمعون مناظره‌ای روی داد دربارۂ اینکه پیشین ونخستین پزشکان که بوده است ابوالعباس بن‌فراس گفت: من کسی را ازبقراط قدیمتر نمی‌دانم و او اول است و سایر فیلسوفان دانش پزشکی را از او فرا گرفتند و روش او را دنبال کردند.

ابوالعباس بن شمعون گفت:

موضوع چنین نیست که تومی‌پنداری بلکه بقراط دانش خود را از پیشینیانی که پیش‌از اومی‌زیستند فراگرفت ونام او از این جهت پیدا آمدکه او مطالب بسیاری را استنباط و تدوین کرد ونیز او ازکسانی بوده است که روش قیاس را بکار برده وآن راتأیید نموده است.

این مناظره درحضور ابوالحسن وزیر ولی‌الدوله صورت گرفت‌و وزیرنامبرده که خدای اوراگرامی داراد ازمن پرسید: ازاین دوعقیده‌کدام یك نزد تو درست‌تراست ای ابویعقوب؟ من باو پاسخ دادم: خداوند وزیر را گرامی داراد سخن دربارۂ تاریخ بویژه زمان بسیار دور براستی دشوار است و هرکس سزاوار آن بحث نیست زیرا هر کس بفراخور آنچه باو رسیده ویا آن راشنیده است سخن می‌گوید ولی آنانکه در دانش‌های فلسفی کوشیده‌اند دراین باره آشناتر از دیگران هستند، وزیر سپس چنین گفت: از آنچه که توگفتی برمی‌آید که سخن ابوالعباس بن‌شمعون درست‌تر باشد

زیرا او درعلوم خاصه علوم اوائل تفقه وتدبر نموده پس‌او بنابر آنچه توگفتی آگاه‌تر است.

سپس خواجه من(= وزیر) چنین گفت:

ازتو می‌خواهم که دراین باره کتابی موجز تألیف کنی و درآن آغاز علم طب واینکه چگونه بوده وچگونه شیوع پیدا کرده و تاریخ آن راتا امسال که ما درآن هستیم یعنی‌سال دویست ونود هجری بیان کنی ونیز روشن سازی که نخستین پزشکان و بازپسین آنان که این‌فن بدومنتهی می‌شود که بوده‌اند وکدام‌یك‌از فیلسوفان‌همزمان باآن پزشکان می‌زیسته‌اند. دراین کار شتاب کن وآنرابازپس میفکن که روح‌من سخت به‌آن آرزومند ومشتاق گشته است.

اسحق گفت:

از پیش خواجه وزیر بیرون آمدم و بتألیف آن کتاب چنانکه فرموده بود پرداختم.

اسحق گفت:

ازآنجا که سخن در وجود صناعت پزشکی بسیار است اختلاف درآغاز وجود آن دشوار گردیده است گفتار درباره بوجود آمدن این فن بدو بخش ابتدائی تقسیم می‌شود زیرا آنان که معتقد بحدوث اجسامی هستندکه معالجات علم پزشکی درآنها بکارمی‌رود معتقد به‌حدوث این‌فن‌هستند زیرا اجسامی که‌طب درآنها بکار برده‌می‌شود محدث است وآنانکه قائل‌بقدم اجسام هستند صناعت طب را نیز قدیم می‌دانند زیرا اشیاء قدیم‌است وهمیشه بوده است.

گروه اول نیزگفتارشان بدوبخش تقسیم می‌شود برخی ازآنان معتقدندکه‌طب همراه‌باایجاد انسان‌موجود شده است زیرا ازچیزهائی‌است که درصلاح‌انسان بکار می‌رود، و برخی دیگر را عقیده برآنست که طب پس‌از آفرینش انسان بوجود آمده‌است و اینان نیزبه دوگروه تقسیم می‌شوند گروهی گویندکه خداوند آن را بمردم الهام کرده وگروهی دیگر قائلند باینکه مردم خود آن را استخراج کرده‌اند، واینان درباره محلی که ازآنجا این‌فن پیدا شده اختلاف دارند برخی‌گویند مصریان آن‌را استخراج کرده‌اند و از داروی معروف به«راسن» گفتار خود راتأیید می‌کنند، و برخی گویند هرمس (Hermes) سایر صناعت‌ها راکشف کرده وفلسفه وطب هم ازآن جمله بوده

است وبرخی گویند که اهل قولوس (Cos) صناعت طب‌را از داروهائی که قابلهٔ‌بانوی شاه‌برای‌درمان درد اوساخته بودبدست آوردند،وبرخی‌دیگرگویندااهل موسیا (Mysia) و افروجیا (Phrygia) آن را بدست آوردند زیرا آنان نخستین کسانی بودندکه به نوای موسیقی پی‌بردند و باآهنگهای آن دردهای درونی‌و روحی را درمان کردند و درمان دردهای درونی موجب درمان دردهای بیرونی می‌شود، وهمچنین بعضی جادو گران فارس و بعضی هندیان و بعضی اسلاوها رامخترع صناعت طب دانسته‌اند.

برخی ازآنانکه طب‌را ازالهامات خداوند دانسته‌اند گفته‌اندکه خداوندبوسیله رؤیا طب را الهام کرده است بدین طریق که گروهی درخواب دیده‌اندکه داروهائی را بکار می‌برند سپس آن داروها را در بیداری بکار بردند و از بیماریهای دشوار بهبود یافتند وپس ازآن دیگران نیز باآن داروها دردهای خود را درمان کردند، و برخی دیگر گفته‌اندکه خداوند نامش گرامی باد بوسیله تجربه طب را بمردم الهام کرده وسپس بتدریج افزونی وقوت یافته است واینان داستان آن زن مصری رادلیل براین مطلب آوردندکه او بحالت غم و اندوه و دل‌نگرانی دچار گردیده بودگذشته از این معده‌اش ناتوان وسینه‌اش پراز اخلاط ناسازگار شده وخون زنانگی براو بسته آمده بود اتفاق چنان افتادکه‌بجهت میل فراوانی که به«راسن» داشت بارها در خوردنی خود آن رابکار برد سپس همه دردها از او برطرف گردید و سلامت خود را باز یافت وهمه کسانی‌که دردی از دردهای او را داشتند راسن را درخوردنی خود بکار بردند و سپس بهبود یافتند پس‌از آن مردم بیاری تجربه داروهای دیگر را برای نابود ساختن دردهای دیگر بکار بردند.

آنان‌که معتقدند که صناعت طب را خداوند آفریده است استدلال می‌کنند به اینکه عقل انسانی را درك و دریافت این علم جلیل امکان نیست فقط خداوند است که همچنانکه چیزهای دیگر را خلق کرده صناعت طب را هم به تنهائی او آفریده است.

ازآنجاکه عقاید و آراء دراین باره چنانکه دیده شد مختلف و متباین است جستن آغاز این علم براستی دشوار است ولی‌من پس‌از جستجو ونظر درهمهٔ تاریخها تاریخی را بهتر و درست‌تر از تاریخی‌که یحیی‌النحوی آن‌را ساخته است ندیدم‌یحیی کسی است‌که مردم‌او را دوستدار رنج (philoponos) می‌خواندند بجهت آنکه‌هرگاه

بتألیف کتابی همت می‌گماشت درمباحث آن استقصای وافی مبذول می‌داشت و رنج فراوان متحمل می‌شدتااینکه‌آنچه‌را بیرون می‌آوردصحیح ودرست‌باشد. من گفتار او را استنساخ و تصحیح کردم زیرا او عمل برتقریب‌نموده وکتاب خود را ازاسقلبیوس اول (Asclepios) آغازکرده است بعلت آنکه گروهی اتفاق‌کرده‌اند براین‌که او نخستین‌کسی است‌که در مطالب طبی‌سخن‌گفته است وپایان تاریخ خود را جالینوس (Galen) قرارداده است.

یحیی النحوی فقط تاریخ پزشکان را نقـل‌کرده است ولی من فیلسوفانی را هم‌که همزمان باهریك ازآن‌پزشکان بوده‌اند درآن میان آورده‌ام تا اینکه تمام‌تر و کامل‌ترباشد.

این است سخن یحیی‌النحوی اسکندرانی:

نام پزشکان مهم ازآغازظهور طب درجزیره قو(= قولوسCos)

بنا بـرآنچه ازکتابهای مکتوب و احادیث مشهوری‌که ثقات علما آنـرا نقل کرده‌انـد بما رسیده است نخستین پزشکی‌کـه طب را بوسیله تجربه بدست آورده اسقلبیوس اول است و از زمان اوتا جالینوس‌که بازپسین پزشکان است هشت تن‌نام برده می‌شوند اسقلبیوس اول. غـوروس (Gurus) و مینس (Minos) و برمانیدس (Parmenides) و افـلاطـون طبیب (Plato the physician) و اسقـلبیوس ثـانی (Asclepios) و بقـراط(Hippocrates) و جالینوس (Galen).

ازآغاز ظهور اسقلبیوس تا وفات جالینوس پنج هزار و پانصد و دوسال است چهار هزار و هشتصد و نودوهشت سال آن فترت میان‌زمان مرگ هریك از این هشت پزشك تا زمان ظهور دیگری است بدین بیان:

از زمان وفات اسقلبیوس اول تاظهورغوروس هشتصد وپنجاه وشش‌سال واز وفات غوروس تاظهورمینس پانصد وشصت سال وازوفات مینس تا ظهوربرمانیدس هفتصد و پانزده سال و از وفات برمانیدس تاظهور فلاطن هفتصد وسی پنج‌سال و از وفات فلاطن‌تاظهوراسقلبیوس ثانی هزاروچهارصد وبیست سال واز وفات‌اسقلبیوس ثانی تاظهور بقراط شصت سال واز وفات بقراط تا ظهورجالینوس ششصد وشصت و پنج سال‌بوده است[1]، و ششصدوسیزده سال‌آن‌زمان زندگی هریك ازاین هشت پزشك

۱- جمع ارقام‌بالا ۵۰۱۱ میشود و۱۲۲سال‌زیادتر از۴۸۸۹ است

ازآغاز ولادت تا هنگام وقات بدین بیان است :

اسقلبیوس اول نود سال زندگی کرد دوران کودکی و زمانی کـه نیروی ایزدی براو گشوده نشده بود پنجاه سال و دورانی که عالم و معلم بود چهل سال .

غوروس چهل و هفت سال زندگی کـرد هفده سال کودك و دانشجو و سی سال دانشمند وآموزنده بود .

مینس هشتاد وچهارسال زندگی کردشصت وچهارسال دوران کودکی ودانشجوئی او وبیست سال دوران عالمی ومعلمی اوبود .

برمانیدس چهل سال زندگی کرد بیست وپنج سال کودك و دانشجوی و پانـزده سال عالم ومعلم بود .

فلاطن شصت سال زندگی کرد چهل سال کودك و متعلم وبیست سال عالـم و معلم بود.

اسقلبیوس دوم صد و ده سال زیست دوران کودکی و تعلم او پانـزده سال و دوران عالمی و تعلیم او نود سال بود و پنج سال را هم به‌عطلت گذرانید.

جالینوس هشتاد و هفت سال زیست هفـده سال کودك و متعلـم و هفتاد سال عالم ومعلم بود .

هریك از این پزشکان اصلی دانشجویانی را تربیت کردند و آنان را جانشین خود ساختند تا اینکه نامشان جاوید بماند این جانشینان از فرزندان وشاگردانی که خویشاوند آنان بودند برگزیده می‌شدند نه از بیگانگان زیرا بنابر آنچـه اسقلبیوس اول مرسوم ساخته بود میان آنان عهود و پیمان هائی ممهد و استوارگردیده بودکه این صناعت را به بیگانگان نیاموزند . سپس شش تن از میان شاگردان و فرزندان و خویشان امر این صناعت را تعهد نمودند و در میان آنان یکی سلیمان‌بن داود را دریافته بود وپیوسته این فن از این شاگردان بشاگردان دیگرتعلیم می‌شد ویکی پس از دیگری بدنبال هریك ازپزشکان نام‌برده بظهور پیوستند اینان روش تجربه وقیاس را درست‌ترین روش این فن دانستند و علم طب از این شاگردان به‌پرورش یافتگان و جانشینان‌که از خاندان آنان بودند منتقل گشت تا وقتی که فلاطن پیدا شد و نظر به مقالات قوم‌افکند و چنین اظهار داشت که تجربه به تنهائی بد وخطرناك است وقیاس به تنهائی نیزنادرست می‌باشد بلکه جمع میان تجربه و قیاس روش درست وصحیح

است. او کتابهائی که درگذشته تألیف‌شده بود سوزانید و از میان کتب قدیمه فقط آنهائی راکه جامع تجربه و قیاس هردوبود بجاگذاشت. هنگامی که فلاطن‌درگذشت ازمیان شاگردان واهل بیت وفرزندان‌خود شش‌تن بجانشینی برجای‌گذاشت‌اوآنان را تقسیم‌کرد یکی را به‌حکم بر امراض و دیگری را به تدبیر ابدان و سومی را به رگ زدن و داغ‌کردن و چهارمی را بدرمان زخمها و پنجمی را بدرمان چشم و ششمی‌را به شکسته‌بندی و پیوند مفاصل گماشت .

علم پزشکی باین کیفیت در میان این شش شاگرد و فرزندان و خویشانی که آنان جانشین خود ساختند سیرتدریجی خود راکرد تا اینکه اسقلبیوس دوم پیدا شد و درآراء کهن نظرافکند دیدکه فقط به‌آراء فلاطن می‌تواند معتقد باشد و و وقتی‌که اوچشم ازجهان بربست ازمیان افرادخاندان خودسه‌تن‌را به‌جانشینی‌خود برگماشت‌که عبارت بودند از بقراط‌بن ایراقلیدس (Hippocrates the son of Heracleides) وماغارینس (Megarenus) ووارخس (Euergos) و دیری نگذشت‌که دو تن ازآنان وفات یافتند و بقراط کـه یگانهٔ زمان و دارای فضیلت کامل و عالم بهمه چیزها و ضرب‌المثل طبیب و فیلسوف بـود باقی ماند. سیره وسرگذشت اوطولانی است او بنحوشگفت‌آوری صناعت قیاس و تجربه را تقویت‌کرد که هیچ دشمنی یارای حل و و هتك‌آن را نداشت اوعلم طب را به بیگانگان‌آموخت وآنان را مانند فرزندان‌خود گردانید از ترس اینکـه مبادا صناعت طب در جهان نابود شود و این موضوع را در عهدنامه خود خطاب به پزشکان بیگانه‌ای‌که این صناعت را ازاوآموخته بودند یاد کرده است . هنگامی‌که بقراط درگذشت فرزندان وشاگردانی از خاندان اسقلبیوس وخاندانهای‌دیگربرجای‌گذاشت‌ازفرزندان‌اوثاسلوس (Thessalos)وذراقن (Dracon) ومالامالارسا (نام دختربقراط است‌که درمنابع یونانی مشخص نیست) و از نبیرگانش بقراط بن ثاسلوس وبقراط‌بن ذراقن و از شاگردان دور و نزديك اوجماعتی نام برده می‌شوند .

دانش پزشکی ازاین طبیبان بتدریج بشاگردان منتقل‌گشت تا اینکه جالینوس پیدا شد. درفاصله میان بقراط وجالینوس نیزجماعتی ازپزشکان بطـور پیوستند در میان‌آنان‌کسی پیدا شدکه عقیده‌اش با دیگران مختلف بود وکتابهائی در حیله‌های طبی تألیف‌کرد وخواست عقیدهٔ مردم رافاسد سازد وازاعتقاد بقیاس و تجربه‌بازشان

دارد و پیوسته برخی از پزشکان این عقیده را می‌پذیرفتند و برخی دیگر ازپذیرفتن آن خودداری می‌کردند تا اینکه جالینوس پیدا شد و آن عقیدت را انکار و نابود کـرد و کتابهائی راکه در این باره یافت سوزانید واین روش را بکلی باطل ساخت. درزمان اوگروهی ازپزشکان که تعداد آنـان به‌دوازده می‌رسید با هم هم‌پیمان شدندکه برای ترکیب داروهائی که برای مردم سودمند است و بیماریهای دشوار را بهبود می‌بخشد با یکدیگر همکاری کنند از میان آنان فیلس مقدونی (Philon the Macedonian) است کـه به قادر ملقب بود زیرا او به نحوهٔ درمانهای دشوار و بیماریهای سخت و بهبود ساختن آنها بسیار باجرأت بود وحدس او در هیچ درمانی خطا نمی‌کرد ودیگر دیوسقوریدس العین زربی(Dioscurides al-Ayn Zarbi) است که صاحب نفس زکیه بود ومنافع بسیاری را برای مردم جلب کرد اوخود را دررنج افکند و دربلادمختلف بگردش پرداخت تاآنکه‌علم شناختن داروهای مفرده را ازبیابان‌ها وجزیره‌هاودریاها بدست‌آورد وآنها را پیش ازتحقیق ازخواص آنها مورد تجربه قرارداد. وقتی از راه تجربه بخاصیت آنها پی‌برد بدنبال تحقیق رفت وآن را درست مطابق با تجربهٔ خود یافت همه این امور برای این بودکه بنوع بشرسود وبهره برساند و دیگرزنی بودکه جالینوس داروهای فراوان و درمان‌های بسیارخاصه درامور زنانه را از او فراگرفت و دیگرجماعتی از پزشکان که اصحاب داروهای ترکیبی بشمار می‌آمدند و جالینوس هرچه راکه درباره داروهای ترکیبی نوشته است ازآنان و از پزشکان زیرکه پیش از آنان بوده‌اند فراگرفته است :

ابولونیوس (Apollonios) و زینون کبیر (Zenon the Elder) و زینون صغیر (Zenon the younger) و اغلوقن (Glaucon) وسقراط (Socrates) وفلاطن (Plato) و ذمقراط (Democrates) و ارسطوطالیس (Aristotle) وگروهی نامبردار و ارمنیس (Herminos) معلم جالینوس و اغلوقن دوستدار جالینوس و فرفوریوس (Porphyry) صاحب تألیف فراوان که‌گذشته از فلسفه در طب نیز مبرز ومتبحربوده و بهمین مناسبت برخی از مردم او را فیلسوف وبرخی دیگر طبیبش می‌خواندند و اسکندر پادشاه و اسکندر افـرودیسی (Alexander of Aphrodisias) و بقیهٔ آن جماعت تاآنجاکه سخن یحیی‌النحوی بپایان می‌رسد .

اسحق بن حنین گفت :

از زمان مرگ جالینوس تا سال دویست و نود هجری که در آن سال گفتگو میان ابن‌فراس وابن شمعون واقع شد هشتصد وپانزده سال است .

پزشکان قابل ذکر از زمان جالینوس تا این سال عبارتنداز:

اصطفن‌الاسکندرانی (Stephanos al - Iskandarânî)

جاسیوس الاسکندرانی (Gessios » » »)

انقیلاوس‌الاسکندرانی (Aquilas » » »)

مارینوس‌الاسکندرانی (Marinos » » »)

این چهار تن اسکندرانی کتابهای جالینوس را گردآورند و بتفسیر وتلخیص آنها پرداختند و دربرخی باختصار و دربرخی بتفصیل بحث کردند ، و دیگرطیماوس طرسوسی (Timaios at - Tarsūni) و سمرنـی (Smrny) که به هلال (= نـو ماه) ملقب بود زیرا او پیوسته درخانه می‌نشست و در علوم و تألیفات خود فرو می‌رفت و مردم او را بسیار دیردیرمی‌دیدند واز فرط پنهان بودن به«هلال» ملقب گردیده‌بود، و مغنس اسکندرانی (Magnus al - Iskandarânî) و اریباسیوس (Oreibasios) که‌مؤلف دوکناش بود وفولس(Paul) مؤلف کتاب ثریاودیاسقوریدس (Dioscurides) چشم پزشك و اریباسیوس قوابلی (منسوب بقوابل جمع قابله) زیرا بسیاری از مردم در امور زنان بااو مشاورت می کردند ویحیی‌النحوی وجماعتی‌که ذکرنام‌آنان‌موجب درازی سخن می‌گردد .

هنگامی‌که از این تاریخ فراغت یافتم عبدالله‌بن شمعون ازمن خواست‌تاروشن سازم‌که سیدنا (= خواجهٔ ما) ابراهیم وسیدنا موسی و سیدنا مسیح برآنان درودباد درچه محلی ازاین تاریخ بوده‌اند وتاریخ‌آنان چگونه ازاین تاریخ برمی‌آید.

سیدنا ابراهیم وسیدنا موسی‌درود برآن دوباد میان افلاطن طبیب واسقلبیوس اول بوده‌اند، ومسیح براودرودباد میان بقراط وجالینوس‌بوده است. ازسیدناابراهیم تا سیدناموسی پانصد و پنج سال و از سیدنا ابراهیم تا مسیح دو هزار وشصت و پنج سال و ازسیدنا ابراهیم تا مسیح دوهزار و شصت وپنج سال و از سیدنا ابراهیم تا سال دویست ونود هجری دوهزار ونهصد وسی‌ونه سال واز سیدنا موسی تا مسیح‌نام آن دوپاك باد هزارو پانصدوشصت سال و از سید ناموسی تاسال دویست‌ونـود هجری دوهزاروچهار صدوسی و چهارسال و از مسیح تا سال دویست‌و نود هجری هشتصد و

هفتاد وچهارسال و ازمسیح تا جالینوس پنجاه ونه سال و ازجالینوس تا سال‌دویست ونود هجری‌هشتصد وپانزده سال‌بوده است.

پس ظهورعلم طب سه‌هزاروسیصد وهفتاد وهشت سال پیش از سیدنا ابراهیم بوده است .

بپایان رسیدکتاب تاریخ پزشکان وفیلسوفان

۱۰

تجدید نظر در نام یکی از کتابهای رازی

در چند فرسنگی تهران پایتخت ایران آثار و خرابه‌های شهری کهن وجود دارد که بنام «ری»[1] خوانده می‌شده است. این شهرچه پیش از اسلام و چه پس از اسلام مرکز تمدن و فرهنگ و دانش بوده[2] و دانشمندانی که از این شهر برخاسته‌اند بنام «رازی» خوانده می‌شدند[3] ازمهمترین دانشمندان این سرزمین کهن پزشك و فیلسوف معروف محمدبن زکریای رازی است که درغرب او را «رازس» می‌خوانند[4]. اودرسال ۲۵۱ هجری (۸۶۵ میلادی) قدم باین جهان نهاد و درسال ۳۳۰ (۹۳۲) رخت ازاین دنیا بربست[5] و در همین مدت کوتاه زندگی خود توانست آثار ارزنده‌ای درطب و فلسفه و ریاضیات و نجوم و الهیات به جهان علمی زمان خود عرضه دارد. شهرت علمی رازی بزودی ازمرز ومحدودهٔ دنیای اسلامی گذشت ودرقرن سیزدهم وچهاردهم میلادی آثار گرانبهای اوبزبان لاتین و سپس به سایرزبانهای اروپائی ترجمه گردید و

۱- نام این شهردر کتیبه‌های هخامنشی رگا Ragâ بکار رفته ودریونانی نیزبصورت راگس دیده می‌شود رجوع شود به کتاب فارسی باستان کنت، ص ۱۲۲ و۲۰۵

R. G. Kent, *Ola Persian* (New Haven, 1953)

۲- برای آگاهی از سوابق تاریخی و علمی این شهر رجوع شود به ری باستان تألیف دکتر حسین کریمان از انتشارات انجمن آثار ملی مجلد اول ۱۳۴۵ مجلد دوم ۱۳۴۹.

۳- مانند محدث شیعی ابن بابویه رازی متوفی ۳۸۱ ومتکلم اشعری فخرالدین رازی متوفی ۶۰۶ و داعی اسماعیلی ابوحاتم رازی متوفی ۳۲۸ و دیگران.

۴- Rhazes وگاهی هم اورا Alaubator خوانده‌اند رجوع شود به کتاب طب اسلامی وتأثیر آن درقرون وسطی تألیف کمپبل، ج ۱ ص ۶۵.

D. Campbell, *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages* (London 1926) Vo. I p. 65

۵- بیشتراز مآخذ تاریخ وفات او را ۳۱۳ نوشته‌اند ولی به‌قرینهٔ زمان مباحثه‌ای که با ابوحاتم رازی کرده برخی حدس زده‌اند که تاریخ وفات او ۳۲۰ باشد.

و مورد استفاده اهـل علم و دانش پژوهان قرارگرفت[۶] وبرخی ازکتابهای اوحتی تا نیمه دوم قرن شانزدهم میلادی در دانشکده‌های پزشکی‌معروف اروپا تدریس می‌شد.[۷] نویسنده در این گفتارخود نمی‌خواهد به شرح احوال وآثار و افـکار رازی به پردازد زیرا در این باره‌کتاب‌ها و مقالات فراوان وجود داردکه مقام جهانی او را در علـم پزشکی آشکارمی‌سازد[۸].

تا قرن بیستم رازی در دنیای علم بعنوان یك طبیب چیره دست که توانسته میراث علمی‌گذشتگان را بطور منظم وقابل استفاده دردسترس جویندگان دانش‌قرار دهد معرفی شده بود ولی افکارفلسفی و اخلاقی اوکمترمورد توجه قرارگرفته بوددر

۶ـ کتاب حاوی او در سال ۱۲۷۹ تحت عنـوان لاتینی *Continens* بـزبان لاتین ترجمه شد و در سال ۱۴۸۶ برای نخستین بـار چاپ‌گردید و سپس در سالهای ۱۵۰۵ و ۱۵۰۶ و ۱۵۰۹ و ۱۵۴۲ در و نیـز تجدیـد چاپ شد. کتاب طب منصوری او در سال ۱۴۸۱ تحت عنوان *Liber Almansoris* بزبان لاتینی ترجمه شد و درسالهای ۱۴۸۴ و ۱۴۹۲ و۱۴۹۳ و ۱۴۹۷ و ۱۵۰۱ و۱۵۱۰ و ۱۵۱۹ در ونیز و در ۱۵۳۳ و۱۵۴۴ و ۱۵۵۱ در بازل سویس و در ۱۶۴۱ و ۱۶۷۴ در الم چاپ شده است.

تـرجمه لاتینی کتاب‌الحصبة والجدری (آبلـه و سرخك) او در ۱۴۹۸ و ۱۵۵۵ در ونیز و در۱۵۲۹ و ۱۵۴۴ در بـازل و در ۱۵۴۹ در استراسبورك و در ۱۷۴۹ در لندن و در ۱۷۸۱ درگوتینگن چاپ شد. ترجمه یونانی‌آن در ۱۵۴۸ درپاریس و ترجمه انگلیسی‌آن در ۱۷۴۷ در لندن و ترجمه فرانسوی‌آن در ۱۷۶۲ درپاریس منتشرگشت. مأخذآگاهیهای فوق درصفحه‌های ۵۷ و۶۴ و۶۹ و ۷۰ کتاب فیلسوف ری تألیف‌نگارنده آمده است .

۷ـ از جمله کتاب حاوی یکی ازنه‌کتابی بودکه‌کتابخانه دانشکده پزشکی پاریس‌را درسال ۱۳۹۵ میلادی تشکیل می‌داد و نیزمقاله نهم‌کتاب المنصوری او تا پایان قرن پانزدهم جزوی ازبرنامه دروس‌دانشگاه توبینگن آلمان محسوب می‌شد و رئیس دانشکده مون پـولیه فـرانسه در سال ۱۵۵۸ هنـوز درس خود را روی این‌کتاب می‌داده است. رجوع شود به‌کتاب تاریخ پزشکی ایران وخلافت شرقی تألیف الگود، ص ۲۰۸.

C. Elgood, *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate* (Cambridge, 1951) p. 208

۸ـ خوانندگان محترم می‌توانند به منابع‌کتاب فیلسوف ری تألیف نگارنده‌رجوع کننـد .

۹ـ دی‌بور De Boer مقاله‌ای تحت عنوان « طب روحانی رازی» نوشته که در مجلهٔ‌آگادمی علوم هلند (آمستردام ۱۹۲۰)، ص ۱۷-۱ چاپ شده است.

این قرن دانشمندانی مانند دی‌بور[۹] و کراوس[۱۰] و پینس[۱۱] و بدوی[۱۲] افکار فلسفی و اخلاقی او را مورد بحث و تحلیل قرار دادند و او را بعنوان یک فیلسوف بجهان معرفی کردند. نویسنده این گفتار نیز درهمین راه‌گام نهاد وآثار فلسفی واخلاقی رازی را مورد تحلیل علمی قرارداد ونیزآگاهیهائی دربارهٔ آثارگم شده وناشناخته‌اوبدست آورد ونتیجه‌کوشش خود را درکتابی تحت عنوان: «فیلسوف ری محمدبن زکریای رازی» گنجانید وآن رابه اهل علم ودانش عرضه داشت[۱۳]، دراین کتاب هرچندبیشتر توجه به مسائل فلسفی واخلاقی وجهان‌شناسی رازی بوده ولی‌گاه‌گاه برخی‌ازمسائل

۱۰ - کراوس P. Kraus در سال ۱۹۳۵ السیرةالفلسفیهٔ رازی را بزبان فرانسه ترجمه وبا مقدمه‌ای درمجلهٔ اورینتالیا *Orientalia* شماره ۴ تحت عنوان *Raziana I* بچاپ رسانید وهموقسمتی ازکتاب‌اعلام‌النبوه‌که مناظرهٔ میان رازی وهمشهری‌اوابوحاتم رازی است در سال ۱۹۳۶ در همان مجله شماره ۵ تحت عنوان *Raziana II* منتشر ساخت ونیز درهمین‌سال رسالةابی‌ریحان فی‌فهرست‌کتب الرازی بیرونی‌را درپاریس و در سال۱۹۳۹ مجموعهٔ‌آثارفلسفی واخلاقی رازی را تحت عنوان «رسائل فلسفیة» در قاهره بطبع درآورد.

۱۱ - پینس S. Pines درکتاب خوددربارهٔ «اتمیسم دراسلام»که در سال۱۹۳۶ در برلن منتشرشد افکار جهان شناسی رازی را مورد تحلیل علمی قرار داد این‌کتاب در سال ۱۳۶۵ هجری بوسیلهٔ محمد عبدالهادی ابوریده تحت عنوان: «مذهب‌الذرة عندالمسلمین وعلاقتها بمذاهب‌الیونان والهند» ازآلمانی بعربی ترجمه شد. پینس‌مقالات متعددی دربارهٔ افکار فلسفی رازی نوشته ازجمله مقالهٔ«برخی ازمشکلات فلسفهٔ‌اسلامی» بزبان انگلیسی درمجلهٔ‌فرهنگ اسلامی *Islamic Culture* ژانویه ۱۹۲۷ ص ۸۰-۶۶ ومقالهٔ «انتقاد رازی برجالینوس» بزبان فرانسه درمجموعهٔ مقالات‌آکادمی تاریخ علوم، هفتمین کنگره بین‌المللی تاریخ علوم، اورشلیم ۱۹۵۳، ص ۴۸۷ - ۴۸۰ و مقالهٔ «یاد داشتهائی در باره ابوبکر رازی» بزبان فرانسه در مجموعه مطالعات تازه دربارهٔ اوحدالزمان ابوالبرکات بغدادی، پاریس ۱۹۵۵ ص ۶۱ - ۵۴ و نیز ماده «رازی» را در دائرةالمعارف اسلام با همکاری پول‌کراوس تدوین‌کرده است.

۱۲- عبدالرحمن بدوی، محمدبن زکریای رازی، در مجموعهٔ مقالات تحت‌عنوان تاریخ فلسفه اسلام باهتمام شریف، ج۱ ص ۴۴۹- ۴۳۴

A. Badavi, «*Muhmmad Ibn Zakariya – Al Razi*», *Chapter XXII of A History of Muslim Philosophy*, ed. and intr. *by* M . M . Sharif (Wiesbaden, 1963) v. I. p 434-449 ff.

۱۳- این کتاب درسال ۱۳۴۹ بوسیله انجمن آثار ملی چاپ شده است.

که مربوط به دانش پزشکی می‌شده بطور اجمال مورد بحث قرارگرفته است. اکنون دراین گفتاراو می‌خواهد یکی ازآن مسائل را باتفصیل بیشتری مورد بحث علمی‌قرار دهد این مسأله مربوط می‌شود به‌کتابی‌که رازی دربارهٔ گل‌نیشابوری یاگل خراسانی که دارای خاصیت طبی بوده تألیف‌کرده است ولی دانشمندان چنانکه اشاره خواهد شد توجه به عنوان حقیقی‌آن‌کتاب نکرده‌اند.

کهن‌ترین مأخذی‌که درآن صورت‌آثار رازی یاد شده‌کتاب فهرست ابن‌ندیم است‌که درسال ۳۷۷هجری (۹۸۷) تألیف‌گردیده دراین صورت‌کتابی ازاو با عنوان زیریاد شده است: «کتاب فی‌ان‌الطین المنتقل به فیه منافع»[۱۴]. بیارد داج که فهرست ابن‌ندیم رابانگلیسی ترجمه‌کرده درترجمهٔ عنوان بالاچنین‌آورده است:

One section; that clay in which one is immersed is beneficial.[۱۵]

پس از او ابوریحان بیرونی متوفی ۴۴۰ (۱۰۴۸) در رسالهٔ خودکـه در آن صورتی ازآثار رازی راآورده ازکتاب نامبرده با چنین عنوان یادکرده است: «فی - ان‌للطین‌المنتقل به‌منافع»[۱۶]. یولیوس روسکاکه صورت‌آثاررازی‌را ازفهرست‌بیرونی به‌آلمانی ترجمه‌کرده درترجمهٔ عنوان‌کتاب رازی‌چنین نوشته است :

Daruber, dass in dem von ihm (sc. Galen) eingefuhrten Ton nutzliche Eigenschaften enthalten sind[۱۷].

پس از ابوریحان قفطی متوفی ۶۴۶ (۱۲۴۸) آثار رازی را از روی فهرست ابن‌ندیم نقل‌کرده وعیناً نام‌کتاب را باهمان عنوان‌آورده است[۱۸].

۱۴- ابن‌الندیم، الفهرست، چـاپ فلوگل ص ۳۰۰، چاپ رضا تجدد، ص ۳۵۸ و همچنین ترجمهٔ فارسی رضا تجدد، ص۵۳۲

۱۵- بیارد داج، ترجمهٔ انگلیسی فهرست ابن ندیم، ج ۲ ص ۷۰۴

Bayard Dodge, *The Fihrist of al- Nadim,A Tenth Century Survey of Muslim Culture,* ed. and tr. by *B. D.* (Columbia Uni. Press, 1970) v. SI, p. 704

۱۶- بیرونی، رسالة فی فهرست‌کتب‌الرازی، ص۹

۱۷ - روسکا J. Ruska ، بیرونی بعنوان منبعی برای زندگی رازی ، ایزیس، ج ۵ ص ۳۷

۱۸- القفطی، تاریخ‌الحکما، ص ۲۷۴

پس ازقفطی ابن‌ابی اصیبعه متوفی ٦٦٨ (١٢٦٩) صورت آثار رازی‌را فزونتر ازآنچه‌که‌گذشتگان یادکرده بودند یادکرده وکتاب مورد بحث را با این عنوان‌ذکر کرده است: «مقالة فی‌ان‌الطین‌المتنقل به‌فیه منافع‌الفها لابی حازم القاضی»[۱۹].

رانکینگ که نام‌کتابهای رازی را از صورت ابن‌ابی‌اصیبعه بزبان‌لاتین‌ترجمه کرده ازکتاب موردگفتگوچنین یاد می‌کند:

Dissertatio quod lutum translatum contineat utilitates.[۲۰]

آقای دکترمحمود نجم‌آبادی در هردوکتاب خود عنوان‌کتاب رازی را بدین گونه ترجمه به‌فارسی کرده‌اند: «این‌کتاب درمنافع انتقال‌گل‌که ازجائی بجائی دیگر بعمل آید می‌باشد»[۲۱].

چنانکه مشاهده می‌شود دانشمندان‌نام برده‌کلمهٔ «منتقل» را ازنقل (بفتح‌نون) گرفته‌اندکه بمعنی ازجائی بجائی بردن است و روسکاهم‌که دراین معنی شك داشته احتمال داده‌که ازنقـل بمعنی روایت‌کردن آمده وپنداشته‌که مقصودگلی است‌که از جالینوس نقل و روایت‌گردیده است.

آنچه‌که نخست‌بنظرمی‌آید اینست‌که تفسیری‌که دانشمندان نامبرده ازعنوان کتاب‌رازی‌کرده‌اند مفهوم متناسبی ندارد‌وازجهتی دیگر«به»که پس‌ازکلمهٔ«المنتقل» آمده معنی نمی‌دهد پس حتماً این‌کلمه باید صورتی تحریف شده ازکلمهٔ دیگر باشد و همین هم هست یعنی صورت درست‌کلمه «المتنقل» است ازنقل (بضم نون)وکتاب رازی دربارهٔ‌گلی است‌که‌آن را بصورت نقل می‌ساختند و در پاره‌ای ازبیماریهاآن‌را بکار می‌بردند. پس باید عنوان‌کتاب بدین نحواصلاح‌گردد: «فی‌أن‌للطین‌المتنقل به منافع» برای اثبات اینکه عنوان درست‌کتاب رازی بهمین نحواست‌که ما یادکردیم می‌توان دلائل وشواهد زیررا بیان‌کرد:

۱۹- ابن ابی‌اصیبعه، عیون‌الانباء فی‌طبقات الاطباء، ص ۴۲۲

۲۰- رانکینگ، زندگی وآثار رازی، گزارش‌هفدهمین کنگره بین‌المللی‌طب ۱۹۱۳ لندن، چاپ شده درلندن ۱۹۱۴ ص ۲۵۰

۲۱- شرح حال و مقام محمدبن زکـریای رازی، ص ۱۹۹، مـؤلفات و مصنفات ابوبکرمحمدبن زکریای رازی، ص ۱۲۴

الف ـ ابن‌سمجون که دراواخرقرن چهارم هجری حیات داشته‌است[۲۲] درکتاب الادویة المفردهٔ خود در ذیل طین‌الاکل (گل‌خوردنی) از قول رازی نقل می‌کند که گفته‌است. «هوالطین المتنقل به‌النیشابوری» و سپس می‌گویدکه این گل‌را بصورت قرصها وپرنده‌ها و شکل‌های دیگری در می‌آوردند و برخی آن را در مشك وکافوریا چیزهای خوشبوی دیگرمی‌نهادند وآن را نقل شراب[۲۳] می‌ساختند واین موجب طیب نکهت وباعث آرامش جوشش معده می‌گردید[۲۴].

ب ـ ابومنصورثعالبی نیشابوری متوفی ۴۲۹ (۱۰۳۷) درثمارالقلوب خوددر ذیل طین نیشابور(گل نیشابور) می‌گوید: آن‌گل خوردنی (طین‌الاکل) است‌که مانند آن در روی زمین یافت نمی‌شود وآن را به بلاد دور و نزدیك حمل می‌کنند و برسم تحفه به شاهان بزرگ تقدیم می‌دارند وگاهی رطلی ازآن بیك دینار فروخته می‌شود و محمدبن زکریاگفتاری درمنافع این‌گل دارد وکتابی دربارهٔآن تألیف کـرده است و ابوطالب مامونی درتوصیف‌آن چنین گفته است:

جدلی من النقل بذاك الذی　　　منه خلقنا و الیه نصیر

۲۲- ابن‌ابی‌اصیبعه می‌گوید ابوبکرحامدبن سمجون فاضل درصناعت طب ومتمیز در قوای ادویهٔ مفرده است وکتاب اودر ادویهٔ مفرده مشهور به‌جودت است و ابویحیی یسع بـن عیسی درکتاب «المغرب عن محاسن اهل‌المغرب» گفته است‌که ابن سمجون این کتاب را در روزگارمنصورحاجب محمدبن ابی‌عامر نوشته سپس ابن ابی‌اصیبعه می‌گوید که وفات محمدبن ابی‌عامر درسنه۳۹۲ اتفاق افتاده است. عیون‌الانباء، ص ۵۰۰ برای آگاهی بیشترازابن سمجون رجوع شود به:

Paul Kahle, « *Ibn Samagund sein Drogenbuch, Ein Kapitel aus den Angangen der arabischen Medizin*», *Documenta Islamica Inedita* ed. J, W. (Berlin, 1952) pp 25-45

۲۳- در لسان‌العـرب ابن منظور آمده : «النقـل مایتنقل به علی‌الشراب» مولانا گویـد :

از عشق خورید باده و نقل　　　گرمقبل وگـرحلال خواریـد

دیوان شمس چاپ فروزانفرجز۲ص ۱۰۵

۲۴- ابن سمجون، جامع‌الادویةالمفردة (میکروفیلم۱۴۱۳ عکس ۲۰۹۸ کتابخانه مرکزی دانشگاه)، ج ۳ص ۳۳۷

ذاك الذی یحسب فی‌شکله احجار کافور علیها عبیر[۲۵]

ج - نویری متوفی ۷۳۳ (۱۳۳۲) در نهایة‌الارب خود هنگام یادکردن از نیشابور ومختصات آن می‌گوید که ازعمروبن لیث صفارنقل شده است که می‌گفت چه گونه مقاتله نکنم برای شهری که گیاه آن ریواس وخاك آن نقل وسنگ آن فیروزه است. سپس نویری توضیح می‌دهد که مراد عمروبن لیث ازجملهٔ «خاك آن نقل است» گل خوردنی است که مانند آن برروی زمین یافت نمی‌شود. دنباله سخن نویری همانند سخن ثعالبی می‌باشد[۲۶].

درکتابهای پزشکی و داروشناسی گاهی ازگل نیشابوری تعبیر به گل خراسانی شده برای نمونه موارد زیرراکه درآن برخی ازخاصیت‌های آن ذکرشده یاد می‌کنیم ابن بطلان متوفی ۴۵۶(۱۰۶۳) درکتاب تقویم‌الصحهٔ خود درذیل گل خراسانی گوید: گل مختارست ازپس طعام هضم را وفم معده را خصوصا از پس طعامهای چرب و شیرین و نشف رطوبات ازمعده کند وازیك درم تا یك مثقال بکارآید چه اگربیش از این خورد روی زردکند و سده آرد و تن سست گرداند[۲۷]. ابن جزله متوفی ۴۹۳ (۱۰۹۹) درکتاب منهاج‌البیان فیمایستعمله‌الانسان خود درذیل طین خراسانی چنین گوید: آن گل خوردن است وسرد و خشك است وگفته شده است که گرم است بجهت شوری آن و این گل فم معده را استوارمی‌گرداند و وخامت طعام را ازبین می‌برد و نیزآن را خاصیتی است درجلوگیری ازقی و برای رطوبت معده نیزسودمنداست[۲۸].

---

۲۵ - ثعالبی، ثمارالقلوب فی‌المضاف و المنسوب، ص ۵۳۹ و نیزرجوع شود به لطائف‌المعارف ثعالبی، ص ۱۹۲ دریتیمة‌الدهرثعالبی، ج۴ ص ۱۸۷ درذیل شرح حال ابوطالب مامونی دوبیت فوق به غلط چنین آمده است: «وله فی‌طین‌الاکل

علام نقکم بالذی منه خاقنا والیه نصیر (؟)
ذاك‌الذی یحسب فی‌شکله قطاع کافور علیها عبیر»

۲۶- نویری، نهایة‌الارب، ج ۱ص ۳۶۳ . قزوینی متوفی ۱۲۸۳ در آثار البلاد، ص ۴۷۳ در ذیل نیشابور مطلب فوق را نقل کرده ولی بجای «النقل» اشتباهاً «البقل» دیده می‌شود.

۲۷- ابن بطلان، تقویم‌الصحة، ترجمهٔ فارسی، ص ۱۲۲

۲۸- ابن جزله، منهاج‌البیان (نسخهٔ خطی مؤسسه تاریخ طب همدرد دهلی نو شماره ۱۱۹۶۶)، ذیل «طین خراسانی»

ابن‌حشاء درکتابی که در بارهٔ لغات طبی کتاب‌المنصوری نوشته در ذیل طین خرسانی (= خراسانی) گوید نوعی ازگلهای خوردنی است که درمغرب نیست[۲۹].
بنابراین معلوم‌شد که گلی راکه رازی دربارهٔ‌آن کتابی نوشته در خراسان و در شهر نیشابوربوده خوشبختانه برخی ازمأخذ جغرافیائی این موضوع را تأئیدمی‌کند مقدسی در احسن‌التقاسیم هنگام یادکردن معادن خراسان می‌گوید: «در نیشابور در روستای ریوند معدن فیروزه و در روستای... معدن شبه و در روستای بیهق معدن رخام و درطوس برام و در زوزن گل خوردنی (= طین‌الاکل) و در روستای ... گل مهرشده (= طین‌الختم)»[۳۰]. ابن‌رسته در الاعلاق‌النفیسه گوید: «ازطرف قائن باندازه دو روز راه‌که به‌نیشابور نزدیك شویم گل نجاحی (= الطین‌النجاحی) که بآفاق‌حمل می‌شود مشاهده می گردد»[۳۱]. بکاربردن کلمهٔ نجاحی برای گل خوردنی نیز دربرخی از مأخذ بچشم‌می‌خورد ازجمله میدانی درکتاب‌السامی فی‌الاسامی کلمهٔ النجاحی‌را به‌گل خوردنی تفسیرمی کند[۳۲] و «حب‌النجاح» نیزدرفردوس الحکمهٔ علی‌بن ربن طبری دیده می‌شود[۳۳].

دربارهٔ خاصیت گل خراسانی مؤلفان کتب داروشناسی مانند ابـن سمجون[۳۴] و غافقی[۳۵] وابن بیطارفقرات کوتاهی از رساله رازی درباب‌طین متنقل نقل کرده وسپس

۲۹- ابن‌الحشاء، مفیدالعلوم و مبیدالهموم، ذیل «طین خرسانی»

۳۰- مقدسی، احسن‌التقاسیم فی‌معرفة الاقالیم، ص ۳۳۱

۳۱- ابن‌رسته، الاعلاق‌النفیسه، ص ۳۷۳

۳۲- میدانی، السامی فی‌الاسامی، ص ۴۸۰

۳۳- علی‌بن ربن طبری، فردوس‌الحکمه، ص ۵۵۹

۳۴- ابن‌سمجون، جامع‌الادویة المفردة، ج ۳ ص ۳۳۷ و ۳۳۸

۳۵- غافقی، مفردات‌الادویه، نسخهٔ‌خطی کتابخانه اسلر Osler Library دانشگاه مك گیل کانـادا شماره ۷۵۰۸ (Mss. 7508)، ص ۲۲۴ . ابو جعفـر احمدبن احمدبن خلیدالغافقی‌متوفی ۵۶۰ ازدانشمندان معروف داروشناسی‌است ابن ابی‌اصیبعه در بارهٔ او می گوید: اوداناترین کس به‌قوای ادویه‌مفرده بود... وکتاب‌اودرادویهٔ مفرده در خوبی بی‌نظیراست. عیون‌الانباء، ص ۵۰۰ برگزیدهٔ‌کتاب مفردات‌الادویه‌غافقی بوسیله ابوالفرج غریغورس‌معروف با بن‌العبری متوفی ۶۸۴ نگارش‌یافته وقسمتی‌ازآن‌بوسیله‌ماکس مایرهوف Max Meyerhof و صبحی در سال ۱۹۳۸ در قاهره تحت عنوان زیرچاپ شده است:
The Abridged Version of the Book of Simple Drugs of Ah. ibn Muh. al. Gafqi

از کتاب دفع مضارالاغذیهٔ او توضیح بیشتری را در باره آن گل آورده‌اند که دراین جا نقل می‌گردد.

«طین خراسانی، خوردن آن حالت قی واستفراغ را بهبود می‌بخشد وچون بعد از غذا کمی از آن بخورند جلوی ناسازگاری بعضی غذاهای شیرین وچرب را می‌گیرد خاصه اگر آن را دراشنان وگل سرخ و سعد اذخر وکبابه و قاقله پرورده باشند. این گل بخصوص خاصیت تولید سده و تشکیل سنگ در کلیهٔ را ندارد در صورتیکه این خاصیت درسایر گلها موجود است. کسانیکه مجاری کبدشان تنگ و اشخاصی که در کلیه آنها تولید سنگ می‌شود و آن بیشتر درافرادیست که دارای بدنی نحیف ولاغر وگندم‌گون زرد رو یا سبزه باشند، باید ازخوردن گل احترازنمایند وچون با شروع خوردن آن اشتهای ایشان نقصان یافته و رنگشان بزردی گراید باید فوراً خوردنش را موقوف کنند بخصوص اگر همهٔ علائم با هم باشد»[۳۷].

درباب اینکه افراط درخوردن این گل موجب زردی روی می‌شود پیش از این هم ازکتاب تقویم الصحه ابن بطلان عبارتی نقل گردید و شواهد دیگری نیز آن را تأیید می‌کند.

خواجه نظام‌الملك درسیرالملوك خودگوید: «چنین گویند که سلطان محمود غازی را روی نیکونبودکشیده روی بوده وخشك ودرازگردن وبلند بینی وکوسه بود وبسبب آنکه پیوسته گل خوردی زرد روی بودی»[۳۸].

۳۶- ابن بیطار، الجامع لمفردات‌الادویة والاغذیة ، ج۳ ص ۱۱۳ ضیاءالدین عبدالله بن احمد اندلسی مالقی معروف به‌ابن بیطار متوفی ۶۴۶ از داروشناسان وگیاه‌ـ شناسان معروف اسلامی است. ابن ابی اصیبعه می‌گوید من تفسیراسماء الادویهٔ دیوسقوریدس را نزد او قرائت‌کردم و او را نیکوفهم وبسیار علم یافتم وکتابهای این فن ازقبیل آثار دیوسقوریدس وجالینوس وغافقی نزد اوگردآوری شده بود. عیون‌الانباء، ص ۶۰۱

۳۷- رازی: دفع مضارالاغذیه. ترجمهٔ سید عبدالعلی علوی نائینی تحت عنوان بهداشت غذائی، ص ۱۸۰ متن عربی این کتاب درسال ۱۳۰۵ درقاهره بچاپ رسیده است. برای خاصیت گل نیشابوری نیزرجوع شود به هدایةالمتعلمین ۲۷۷ و ۳۸۹

۳۸- خواجه نظام‌الملك، سیرالملوك، ص ۶۰

حکیم ناصرخسروقصیده‌ای درلغزقلم داردکه با این مطلع آغازمی کند.

آن زرد تـن لاغـرگل خـوار سیه سار زردست ونزارست وچنین باشدگل‌خوار[۳۹]

و نیزسنائی غزنوی درکتاب حدیقة الحقیقه‌گوید:

خور اینجـا گلست از و برگرد کانکه‌گل‌خورد روش باشد زرد[۴۰]

نه تنها درکتابهای پزشکی و داروشناسی سخن ازگل خواری بمیان‌آمده‌بلکه درکتابهای دیگر نیزجسته‌گریخته اشاراتی به‌گل خوردن دیده می‌شود از جمله قاضی نعمان مغربی متوفـی ۳۶۳ در کتاب دعائم الاسلام حدیثی بدین مضمون از پیغمبر نقل می‌کند: «خداوند آدم را از طین خلق‌کرده و خوردن آن را برفرزندان او حرام کرده وکسی که طین بخورد برکشتن خودیاری‌کرده است وهرکه‌آن را بخورد وبمیرد من براو نمازنمی‌گزارم و از جعفربن محمد روایت شده‌که خوردن طین موجب نفاق می‌گردد»[۴۱]. وسنائی نیزدر حدیقه داستان زیررابنظم کشیده است:

بـود در شهـر بلـخ بقـالـی بی‌کران داشت در دکان مالـی

زاهـل حرفت فـراشته گردن چابك انـدر معاملت کـردن

هم شکر داشت هم گل خوردن عسل و خردل و خل اندر دن

ابلـهی رفت تـا شکـر بخـرد چونکه بخرید سوی خانه برد

مرد بقـال را بـداد درم گفت شکـر مـرا بـده بکرم

بـرد بقـال دست زی میـزان تا دهد شکر و برد فـرمان

در ترازو ندیـد صدگان سنگ گشت‌دلتنگ‌ازآن وکردآهنگ

مرد بقال در تـرازوی خویش سنگ صدگان نهاد ازکم‌وبیش

کرد ازگل تـرازو را پا سنگ تا شکـر بدهدش مقابل سنگ

مرد ابلـه مگرکـه گل خوردی تن و جان را فدای گل کـردی

از تـرازو گلك همـی دزدیـد مـرد بقـال نـرم می‌خندیـد

گفت مسکین خبـر نمی دارد کاین زیانست و سود پندارد

۳۹- ناصرخسرو، دیوان، ص ۱۶۰

۴۰- سنائی، حدیقة‌الحقیقه، ص ۳۴۱، (آقای رواقی این شاهد و شاهد بعدی را بدست‌آوردند)

۴۱- نعمان‌بن حیون مغربی، دعائم‌الاسلام، ج ۲ ص ۱۴۸

هـر چه گل کم کند همی زین سر شکرش کـم شود سری دیگـر
مردمان جهـان همه زیـن سان گشته از بهر سود جفت زیـان
خویشتن را ببـاد بـر داده آن جهان را بدین جهان داده[۴۲]

اکنون پرسشی پیش می‌آید و آن اینکه آیا اکنون اثر ونشانه‌ای از گل نیشابوری یا گل خراسانی باقی مانده است یا نه. پاسخ این پرسش چندان روشن نیست. نویسندهٔ این گفتار بـا برخی از پزشکان موضوع را در میان گذاشته و بیشتر آنـان اظهار بی‌اطلاعی کرده‌اند فقط آقای دکترنادر شرقی یادآور داستانی شدند که می‌توان بطور ابهام آن را با گل نیشابوری مرتبط ساخت. ایشان داستان را بدین گونه نقل کرده‌اند:

« پیش از جنگ جهانی دوم کـه برای جلوگیری از وبـا در شرق خـراسان مأموریت داشتم در صالح آباد (زورآباد) به یك افسر ژاندارمری برخورد کردم کـه برای ضـد تـرشی معده گرد لیموئی رنگی را با جوز هندی مخلوط کرده و بصورت حب‌های درشتی در می‌آورد و می‌خورد و از اثرات شگفت آن خیلی تعریف وتوصیف می‌کرد و چند نفر دیگرهـم نظرات او را تأیید کردند ـ از قراری که می‌گفت عطاری در بازار مشهد این گل را می‌فروشد وکسی جزآن عطارازمحل آن اطلاعی ندارد. بنده بوسیله افسر نامبرده مقداری ازآن گل را تهیه کردم و به‌تهران آوردم و مورد تجزیه قرار دادم مقداری کربنات دو منیزی و مقدار زیادی آلومینات منیزی *Aluminate De Magnesi* و مقداری هم ناخالصی‌های دیگـر در برداشت، کربنات دومنیـزی غیراز خاصیت ضداسیدی بعلت تصاعد گاز کربنیک $CO2$ ضد استفراغ است والومینات منیزی بهترین داروی ضد اسید امروزی است که بصورت *Tampan* (*ph* پ آش معده را یکسان نگه می‌دارد ونفخ وترشی معده را از بین می‌برد وداروی معروف *Riopan*

۴۲- سنائی، حدیقةالحقیقه، ص۴۸۱. درکتاب هدایـةالمتعلمین اخوینی ص۳۷۴ فصلی تحت عنوان «فـی‌شهوةالطین» آمده و درآن فصل دربارهٔ کسانی که میل بخوردن گل می‌کنند بحث شده درآغاز این فصل چنین آمده: «این بیماری دو گونه‌بود یك گونه زنان آبستن را بـود چون حیض ایشان بسته شود...» واین مورد درادب فارسی نیز انعکاس یافته. خاقانی گوید: «آبستنی‌نماید که گل خورد» منشات ، ص ۵ ونیز سنائی درحدیقه، ص ۷۰۶ گوید :

از دل آبستن است خامهٔ من زان همی گل خورد چو آبستن

جزالومینات دومنیزی چیزدیگری نیست که امروزه بعنوان بهترین *Antaacid* شناخته شده است و شرحی که بوسیله رازی داده شده موید تطابق گل نیشابور با گلی است که این جانب فرمول آن معروض داشته‌ام و حتی افسر نامبرده که از شاگرد عطار در بارهٔ محل این گل سؤال کرده بود شاگرد گفته بود که سالی یك‌بارحاجی به تنهائی به خواف می‌رود و یکی دوگونی گل می‌آورد که با شرحی که رازی داده از زوزن بدست می‌آید تطابق گل پیش گفته باگل نیشابور تأیید می‌شود»[۴۳].

از مهم‌ترین مآخذکهن که درآن‌ها بحث در بارهٔ انواع گلها و خاصیت آنها بمیان‌آمده آثار دیوسقوریدس (Dioscorides) وجالینوس (Galen) است. مسلمانان ترجمهٔ آثار این دو حکیم را در دست داشتند و اطلاعات خود را در بارهٔ انواع گلها از این دو [۴۴] وحکیمان دیگر کسب کردند. هم‌اکنون درکتابخانهٔ آستان قدس رضوی کتابی بنام خواص الاشجار از دیوسقوریدس ترجمهٔ مهران بن منصوربن مهران نگهداری می‌شود که درآن از طین فضی و طین قیمولیا و طینی که ازمیلوس بدست می‌آید وطین کرم یادکرده است[۴۵]. درکتابخانه‌ملی‌پاریس ترجمه‌کتاب فی‌قوی‌الاغذیهٔ جالینوس موجود است که در آن از طین مختوم و طین قیمولیا وطین مصر و برخی طینهای دیگریادکرده است[۴۶].

دانشمندان اسلامی میراث علمی گذشتگان را باآنچه‌که خود باکوشش وجهد بدست‌آورده بودندآمیختند و دربارهٔ انواع گلها وخاصیت‌آنهاآگاهی بیشتری‌بدست آوردند. برای‌نمونه بذکرنام برخی از آنان و همچنین نام‌گلهایی راکه یاد کرده‌اند اکتفا می‌کنیم وجویندگان می‌توانند برای تفصیل بیشتر وآگاهی از خاصیت و محل آن‌گل‌ها به منابعی‌که یاد می‌شود مراجعه‌کنند.

۴۳- نقل از نامه شمارهٔ ۳۷۳۰ مورخ ۱۳۵۱٫۳٫۲۹ سازمان مرکزی نظام‌پزشکی ایران به‌پیوست نامهٔ جناب‌آقای دکتراقبال استاد دانشگاه تهران

۴۴ - دیوسقوریدس در قرن اول و جالینوس درقرن دوم میلادی می‌زیسته است. رجوع شود به فرهنگ کلاسیك اکسفورد

۴۵- کتابخانه مرکزی دانشگاه میکروفیم ۱۴۲۳ نسخهٔ عکسی ۳۵۲۰، ج ۶ ص ۱۵۵ و ۱۵۶

۴۶- کتابخانه ملی پاریس، خطی عربی شماره ۲۸۵۷ (Arabe 2857)، ص۱۱۶ و ۱۱۷.

۱- رازی: طین مختوم، طین قیمولیا، طین محرق، طینی که در دیوارهای اتون است، طین زمین سمنیه، طین شاموس، طین کرمی، طین اقریطس، طین لیموس، طین ارطوناس، طین ارمنی، طین رومی، طین لامی، طین جلا[۴۷].

۲- ابومنصور موفق الدین علی هروی: گل ارمنی، مختوم الملك، قبرسی، سابوسی، بحیره، مغره، حر، قیمولیا، جص، جبسین[۴۸].

۳- ابن سمجون: طین مصری، طین کیوس، طین کرمی، طین جزیره قریطس، طین مختوم، طین ارمنی، طین ساموس، طین قیمولیا، طین حر، طین الاکل، طین اخضر، طین احمر، طین لمنوس، طین البحیره، طین رومی، طین حوزی، طین الحرحسب، طین نیشابوری[۴۹].

۴- ابن سینا: طین مختوم ، طین ارمنی، طین شاموس، طین ماکول، طین بلدالمصطکی، طین اقریطش، طین قیمولیا، طین الکرم، طین المغره؛ طین الارض المزروعه، طین ساماعی[۵۰].

۵- ابوریحان بیرونی: طین مختوم، طین شامس، طین ارمنی، طین خوزی، طین قبرسی، طین اقریطس، طین الکرم، طین حر[۵۱].

۶- غافقی: طین مختوم، طین ساموس، طین قیمولیاغی، طین الاکل، طین الحناقی، طین بلادقو، طین کرمی، طین ارمنی[۵۲].

۷- ابن میمون: طین ابلیز، طین احمر، طین اخضر، طین ارمنی، طین الاکل، طین الانجبار، طین حوا، طین خوزی، طین رومی، طین ساموس، طین قبرسی، طین قیمولیا، طین کوکب، طین مختوم، طین نیشابوری[۵۳].

۴۷- رازی، کتاب الحاوی، ج ۲۱ ص ۱۷۸- ۱۶۳

۴۸- ابومنصوری هروی، الابنیة عن حقائق الادویه، ۲۱۹-۲۱۵

۴۹- ابن سمجون، جامع الادویة المفردة (میکروفیلم ۱۴۱۳ عکس ۲۰۹۸ کتابخانه مرکزی دانشگاه)، ج ۳ ص ۳۳۸- ۳۱۹

۵۰- ابن سینا، قانون، ج ۱ ص ۳۲۸ -۳۳۱

۵۱- بیرونی ، الصیدنه ، نسخه خطی کتابخانه Kursunlu 149 ترکیه، فیلم شماره ۳۶۳ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۲ ص ۹۰-۸۹

۵۲- غافقی، مفردات الادویه، ص ۲۲۵-۲۲۲

۵۳- ابن میمون، شرح اسماء العقار، شماره‌های ۱۷۲ و ۲۳۸ و ۲۴۹

ابن بیطار: طین مختوم، طین الارض، طین ساموش، طین جزیرة المصطکی، طین قیمولیا، طین کرمی، طین نیشابوری طین حر[۵۴].

معروف‌ترین این گلها درغرب گل‌مختوم است که توصیف آن درآثاردانشمندان اسلامی نامبرده‌آمده ودانشمندان اروپائی نیزآن‌را طی‌مقالات مختلف به‌غرب معرفی کرده‌اند معروف ترین این مقالات مقالهٔ سی. جی. اس. تامپسون است تحت‌عنوان:

Terra sigillata, A Famous Medicament of Ancient Times

که در هفدهمین کنگره بین‌المللی طب (قسمت تاریخ طب) درسال ۱۹۱۳ در لندن بعنوان خطابهٔ علمی‌ایراد شده ودرسال ۱۹۱۹ درضمن مجموعهٔ خطابه‌های کنگره چاپ شده است[۵۵].

اکنون‌که متجاوز ازنیم قرن ازآن زمان می‌گذرد نویسنده این گفتار خواسته است گلی راکه درشرق وجود داشته و تاکنون به دانشمندان مغرب معرفی نشده در بیست و سومین کنگره بین‌المللی تاریخ طب که نیز در لندن تشکیل شده مورد بحث علمی قراردهد و نیزعنوان درست‌کتاب رازی را که تاکنون بردانشمندان پوشیده مانده است براهل علم‌آشکار سازد امید است‌که با این اثرناچیزتوانسته باشد خدمتی به دانش پژوهان و دانشجویان علم شریف تاریخ پزشکی کرده باشد.

۵۴- ابن بیطار، الجامع لمفردات الادویة والاغذیة، ج ۳ ص ۱۱۳- ۱۰۶

۵۵- دیوسقوریدس در ذیل کلمهٔ لیمینا سفراخیس می گوید: « وهوالطین‌المختوم هذه‌التربة تستخرج‌من‌مغارة راهبة تحت‌الارض شبیهة‌بالسرب وتخلط بدم عنزوالناس‌الذی هناك یطبعونها بخاتم فیه مثال عنز ویسمونها سفراخیس و معناه علامةالخاتم» فی‌هیولی علاج‌الطب، نسخه خطی‌کتابخانه ملی پاریس عربی ۲۸۴۹ (Arabe 2849) ، ص۱۲۳ جالینوس می گوید: « و قد یعوض عن‌الطین‌المختوم بالزمرد فی دفع مضار السموم و قطع‌الدم بل وجدافضل» فی‌قوی‌الاغذیة، نسخه خطی کتابخانه ملی پاریس، ص ۱۱۶ ونیز مراجعه شود به:

Paul of Aegina C. A. D. 625-690, *Libri septem,* Translated from the Greek, with a Commentary by F. Adams (London 1847) pp. 83-85

طین مختوم را به لاتینی Terra sigillata یا Terra lemria و به انگلیسی Lemriar Earth می گویند.

۵۶- ونیزمراجعه شود به:

Wootton, *Chronical of Phahmacy,* II (London, 1910), pp. 53-55, Terra Sigillata.

۱۱

ابن راوندی

ابن راوندی یکی ازکسانی است که در تاریخ بعنوان زندیق یاد شده است . کلمهٔ زندیق وزندقه درتاریخ‌اسلام وایران بسیار دیده‌می‌شود وهمراه باآن خاطره‌های تلخ و ناگواری همچون طرد و نابود کـردن دانشمندان و سوختن کتابهای علمی و بستن مراکز دانش بیاد می‌آید . ما نخست در بارهٔ اصل این کلمه و موارد استعمال آن و سپس در بـارهٔ ابن‌راوندی که بـایـن عنوان ملقب و موصوف شده است سخن می‌رانیم .

برخی ازلغت نویسان عرب نوشته‌اند زندیق معرب «زن دین ای دین المرأة»[1] یا«زنده کرد زنده‌الحیاة و کرد العمل» است[2]، و برخی دیگر گفته‌اند معرب «زندی» می‌باشد یعنی کسی‌که منسوب به زند است و زندرا نیز برخی کتاب مانی[3] و برخی دیگر کتاب مزدك دانسته‌اند[4]. از میان فرهنگ نویسان پارسی ، صاحب برهان قاطع در ذیل کلمهٔ زندیك گوید: شخصی را گویندکه به اوامر و نواهی کتاب زندوپارند عمل نماید و معرب آن زندیق است . در حاشیهٔ برهان چنین آمده : ظاهراً این لغت از Zanda اوستائی مشتق می‌باشدکه دوبار (یسنا ٦١ بند ٣، و وندیداد ١٨ بند٥٣-٥٥) در اوستا آمده . هرچند ریشهٔ آن معلوم نیست اما در دو مـوضع مذکـور در ردیف گناهکارانی چون راهزن و دزد و جـادوگـر و پیمان شکن و دروغ زن آورده شده بنابرین «زند» بزهگر و فریفتاری است دشمن دین مزدیسنا را، وزندیك منسوب بزند است (با ik علامت نسبت). مانی‌که بعقیدهٔ زردشتیان بجادویی و دروغ‌وفریب

١- فیروزآبادی، قاموس‌المحیط

٢- جوالیقی، المعرب من کلام الاعجمی

٣- ابن‌اثیر، اللباب فی تهذیب‌الانساب

٤- خفاجی، شفاءالغلیل فی‌معرفةالدخیل

خود را پیغمبر خوانده ومدعی مزدیسنا گردید، زندیك (= زند Zanda) خوانده شد و بعدها نزد عرب زبانان کلمهٔ زندیق (معرب زندیك) بپیرومانی و بکسی که مرتد و ملحد و دهری و بیدین ومخالف اسلام می‌پنداشتند اطلاق گردید. (پورداود. زندیق. سالنامه دنیا. سال ۳(۱۳۲۷) ص ۱۱۷-۱۱۹)[۵].

این کلمه چنان شایع و زبانزد مردم بوده که مثلهائی هم درعربی باآن‌ساخته شده و درمتون عربی بکار رفته است مانند «اظرف من زندیق» و «کمصحف فی‌بیت زندیق» وابونواس حسن‌بن‌هانی اهوازی درضمن ابیاتی چنین گوید:

شوقاً الی حسن صورة ظفرت　　من سلسبیل الجنان بالریق

و صیف کاس محدث و لها　　تیه مغن و ظرف زندیق[۶]

و قاضی ابومحمد عبدالوهاب بن‌علی ثعلبی بغدادی گوید:

بغداد دار لاهل المال طیبة　　وللمفالیس‌دارالضنك والضیق

ظللت‌حیران امشی فی‌ازقتها　　کاننی مصحف‌فی‌بیت زندیق[۷]

و مثل اخیر در زبان فارسی نیز وارد شده است چنانکه سعدی گفته است:

عالمی در میانهٔ جهال　　مثلی گفته‌اند صدیقان

شاهدی در میان کورانست　　مصحفی در سرای زندیقان[۸]

درتاریخ بمردان بسیاری برخورد می‌کنیم که متهم به زندقه و الحاد بوده‌اند از آن جمله عبدالله بن مقفع که می‌نویسند باب برزویهٔ طبیب را از خود بر کلیله و دمنه افزوده تاعقیدهٔ مردم را باسلام سست کند وآنان را گمراه سازد، و عبدالکریم بن ابی‌العوجاء که اخبار و احادیثی از خود ساخته و آنرا به پیغمبر نسبت داده، و بشاربن برد تخارستانی که صریحاً آتش را شایسته برای پرستش دانسته، و ابان‌بن

۵- دکتر محمد معین، حاشیهٔ برهان قاطع

۶- ابونواس، دیوان، ص ۴۵۱

۷- ابن خلکان، وفیات الاعیان ج ۱ ص ۲۳۹ و این مثل بصورت «کمصحف فی‌ید مرتد» نیز آمده است مانندآنجا که‌یاقوت حموی درمعجم‌البلدان، ذیل کلمهٔ نهاوند گوید:

قدجالت الایام بی‌جولة　　فصرت منها ببروجرد

کاننی فی خانها مصحف　　مستوحش فی ید مرتد

۸- سعدی، گلستان، ص۲۰۲

عبدالحمید لاحقی که بجای سبحان‌الله «سبحان مانی» می‌گفته، ومحمد بن زکریای رازی که پیمبری را انکار کرده، و ابن راوندی که سخنان کفر آمیز بسیاری دربارهٔ نبوت و اعجاز پیمبران گفته است[۹].

ابن ندیم درکتاب‌الفهرست از عده‌ای نام برده‌که بظاهر مسلمان ولی درباطن زندیق بوده‌اند و درهمانجا گوید: برخی گفته‌اندکه برمکیان نیزبجز محمدبن‌خالدبن برمك از زنادقه بوده‌اند[۱۰]، وکتب و رسالات بسیاری نیز در ردگفتار آنان نیزنوشته شده است. قاسم‌بن ابراهیم کتاب «الرد علی‌الزندیق اللعین ابن‌المقفع» رانوشته ودر آغاز کتاب میگویدکه ابن مقفع کفرو الحاد را از مانی بارث برده است. و ابو حاتم رازی کتاب «اعلام النبوة» را در رد برکتاب «مخاریق الانبیاء» محمدبن زکریای رازی نوشته. وابوالحسین خیاط معتزلی «کتاب الانتصار»را در رد برکتاب«فضیحة المعتزله»ابن‌راوندی نوشته.والمؤید فی‌الدین‌شیرازی‌نیزدرکتاب «المجالس‌المؤیدیة» قسمتی ازکتاب «الزمرد» ابن راوندی را رد کرده است.

نکته‌ای‌که تذکر آن درین‌جا لازم است اینست‌که اتهام الحاد وزندقه نخست بعنوان «مانوی» و «مزدکی» صورت می‌گرفته وچون بیشتر ازمتهمان کسانی بودند که از علوم شرعی گام فراتر نهاده بودند و بعلوم یونانی که درآن روزگار علوم اوائل[۱۱] نیز خوانده میشد میل‌کرده بودند آن علوم یعنی فلسفه و منطق و مضافات آن نیزکفر و زندقه بشمار می‌آمد.

اگر صفحات تاریخ را ورق بزنیم موارد بسیاری را می‌یابیم که ازفیلسوفان‌و اهل منطق بزشتی یادشده و بفلسفه و منطق،کفر وزندقه اطلاق کرده‌اند. جلال الدین سیوطی رساله‌ای دارد بنام «القول المشرق فی‌تحریم الاشتغال بالمنطق» و در آنجا

۹- برای اطلاع از تفصیل اقاویل اینان رجوع شود بکتاب «مانی و دین‌او» دو خطابه از سیدحسن تقی‌زاده بانضمام متون عربی و فارسی دربارهٔ مانی و مانویت فراهم آوردهٔ احمد افشار شیرازی وکتاب «من‌تاریخ الالحاد فی‌الاسلام» عبدالرحمن بدوی.

۱۰- ابن‌ندیم، الفهرست، ص۴۷۳.

۱۱- ابن ندیم درباره مردی گوید «کان متفلسفاً قرأ کتب الاوائل» الفهرست، ص ۱۶۹ ناصرخسرو گوید:

علت جنبش چه بود از اول بودش چیست درین قول اهل علم اوائل

(دیوان صفحهٔ ۲۴۳)

منطق و فلسفه را بازندقه برابر میداند[۱۲]. وهمو در کتاب «بغیة الوعاة» که در شرح حال صرفیان و نحویان ولغویان است از ادیبانی که آشنا بفلسفه و منطق بوده‌اند بزشتی یاد می‌کند[۱۳]. وشگفت نیست که می‌بینیم جملهٔ «من تمنطق تزندق» از کثرت شیوع جزو امثال سائره گردیده است[۱۴] وابن جبیر جهان گرد معروف‌هم «من تفلسف تزندق» ساخته است آنجا که گفته:

نفذ القضاء باخذ کل مضلل متفلسف فی‌دینه متزندق[۱۵]

عبدالجلیل قزوینی رازی در کتاب خود فلسفه و زندقه و همچنین فلاسفه و زنادقه‌را باهم ذکر می‌کند[۱۶] و کار بدانجا کشانیده شده که حتی اشکال هندسی و دوائر فلکی‌و دائره‌های عروضی هم کفر و زندقه بشمار آمده است، وگاه‌گاه درتاریخ بدان برخورد می‌کنیم، ازآن جمله ابوحیان توحیدی درکتاب المقابسات می‌نویسد: ابن ثوابه دوستی مکنی بابوعبیده داشت، روزی این ابوعبیده بابن ثوابه گفت تو که درفضل و ادب سرآمد اقران شده‌ای چه‌خوب است‌که به برهانهای قیاسی وشکل های هندسی نیزآشناگردی وکتاب اقلیدس را بخوانی. ابن‌ثوابه این امر رابا احمدبن طبیب درمیان میگذارد و ازوصلاح می‌جوید. احمدبن طبیب درنامه‌ای‌که بابن‌ثوابه می‌نویسد او را ازین عمل برحذر داشته و عواقب وخیمی را برای این کار پیش‌بینی می‌کند و ابن ثوابه هم‌گفتار او را می‌پذیرد و در نامه‌ای باحمد ابن‌طبیب می‌نویسد که او یعنی ابوعبیده می‌خواست مرا بفریبد وبورطهٔ هلاك افکند وباهندسه مرابزندقه بکشاند و تومرا آگاه کردی و رهائیم بخشیدی[۱۷]

قفطی در اخبار الحکماء گوید: عبدالسلام‌بن عبدالقادر گیلانی که از اجلهٔ دانشمندان بود مورد حسد وکینه قرار گرفت و خلیفه ناصر دستور دادکه در حضور جمع‌کتب او را بسوزانند. منبری ترتیب دادند برای‌ابن مارستانه و او پس ازخطبه، فیلسوفان‌را بباد لعنت و دشنام‌گرفت وسپس یك بیك ازکتابها را برمیداشت وپس

۱۲- سیوطی، الحاوی للفتاوی، ج ۱ ص ۲۵۵
۱۳- سیوطی، بغیةالوعاة، صفحات ۲۴۴، ۲۹۲، ۱۲۴
۱۴- الامثال العربیة فی‌الجزایر والمغرب، ج ۲ ص ۲۸۳
۱۵- لطفی جمعه، تاریخ‌فلاسفه اسلام، ص ۱۴۱
۱۶- قزوینی رازی، کتاب النقض، صفحات ۵۰، ۱۵۳، ۱۷۹
۱۷- توحیدی، المقابسات، ص۶۳

از نفرین و ناسزا بر مؤلف و کاتب، آن را در آتش می‌افکند. حکیم یوسف سبتی اسرائیلی گوید من در آن محفل حاضر بودم و دیدم که ابن مارستانه کتابی از ابن هیثم در دست گرفت و درمیان آن اشاره بدوائر فلکی می‌کرد و بمردم وانمود می‌ساخت که اینها مطالب کفر آمیزی است که برای ازبین بردن اسلام آورده شده وسپس آنرا درآتش افکند[18]

ابوالفرج اصفهانی درکتاب اغانی گوید: محمدبن عبدالوهاب درمسجد بصره ابن‌مناذر را دیدکه دفتری‌که مشتمل برعلم عروض و دوائر آن بود همراه‌دارد وچون این محمد ازعلم عروض اطلاع نداشت با دیدهٔ شک و ریب بدفتر می‌نگریست و از جهت آنکه سابقهٔ خصومتی نیز میان آنان بود باو باسختی و خشونت گفت: چه در دفتر خودداری ؟ ابن مناذر از ترس آن را پنهان کرد. محمدبن عبدالوهاب بر شدت عمل خود افزود وبا او درآویخت وگفت: ای زندیق! زندقه را ازمن پنهان میداری؟ سپس مردم جمع شدند و دریافتند که در دفتر جز دوائر عروضی چیزی نیست و ابن مناذر را از چنگ آن مرد رهانیدند[19].

بااین مقدمات‌روشن می‌شودکه مفهوم زندقه وزندیق یك‌امر ثابتی نبوده بلکه در زمانها و مکانهای مختلف مفهوم آن تغییر می‌کرده، نه‌تنها مانویان و مزدکیان و فیلسوفان و منطقیان زندیق خوانده شده‌اند بلکه روافض و اهل اعتزال نیز ازاین نسبت بی‌بهره نمانده وگاهگاه چنین‌عنوانی یافته‌اند، چنانکه‌بیهقی معتزلی وزندیقی و دهری را دریك ردیف ذکر می‌کند[20] ونیز نسبت این کلمه بافراد مختلف فرق می‌کرد چه‌بسا افرادی‌که دیگران را ملحد و زندیق خوانده‌اند وحال آنکه خودآنان بوسیلهٔ کسانی دیگر متهم بالحاد و زندقه شده‌اند. مثلا ابوالعلاء معری ابن‌راوندی را جزو ملحدان ذکر و از کتب او بزشتی یاد می‌کند[21] و ابوحیان توحیدی نیز او را از دهریان و ملحدان شمرده آنجاکه گفته است: گروهی از دهریان وملحدان که برمرکب جهل سوارند وچشم دلشان از دیدن حقائق کور می‌باشد موجب تباهی

۱۸- قفطی، اخبارالحکماء، ص ۱۵۴

۱۹- ابوالفرج اصفهانی، اغانی، ج۱۷ ص ۱۸

۲۰- بیهقی، تاریخ، ص۹۹

۲۱- معری، رسالة الغفران، ص ۴۶۸

دین شده‌اند از این گروه‌اند: صالح‌بن عبدالقدوس و ابن ابی‌العوجاء ومطربن ابی‌ـ الغیث و ابن الراوندی و صیمری ، که خود در بیابان گمراهی سرگـردان بوده‌اند و گروهی ازکوته نظران را هم بگفتار خود فریفته‌اند[۲۲]. ولی ابن جوزی خود ابوحیان را درکفر و زندقه همپایهٔ ابن راوندی و ابوالعلاء میداند و در یکی از کتابهای خود گفته است زنـدیقان اسلام سه تن‌انـد : ابن راونـدی ، ابوحیان توحیدی ، ابوالعلاء معری[۲۳].

زندقه و الحاد را فقط ازنظر دینی و تاریخی نباید توجیه کرد بلکه بایدجنبه‌ـ های روحی و اجتماعی آن رانیز موردنظر قرار داد. همین ابن راوندی‌که ابوالفدا ، او را بعنوان «احمد الزندیق»[۲۴] ذکر می کند نخست از متکلمان مشهور بوده وآثار بسیاری داشته سپس بعللی بااهل اعتزال مخالف شده و آنان او را ازخود راندند و همین راندن در او اثری عمیق باقی‌گذارد، وسپس بافقر و درویشی برابر شدوبمفاد گفتهٔ پیغمبر «کادالفقران یکون کفرا»[۲۵] شکی نسبت بمبادی عـالیه بـدو دست داد. او بچشم می‌دیدید که نادانان و بی‌خردان در ناز و نعمت غوطه‌ورند ولی دانایان و فرزانگان برای‌قوت روزانهٔ خود پریشان خاطرمی‌باشند این امور بودکه برکفروالحاد او افزود واین معنی از دوبیت مشهور او بخوبی آشکاراست:

کم عاقل عاقل اعیت مـذاهبه و جاهل جاهـل تلقاه مرزوقا
هذا الذی ترك الاوهام حائـرة وصیر العالم النحریر زندیقاً[۲۶]

و همین دردوناله است که‌باالحن‌ملایم‌تری ازنای‌زندانی‌یمگان‌یعنی‌ناصرخسرو برمی‌آید:

به عزو نازبگه برنشسته بدفعلی نژندو خواربمانده بدرنکوسیری
بدین‌سبب متحیر شدند بی‌خردان برفت‌خلق‌چوپروانه‌سوی‌هرنفری[۲۷]

فقرو درویشی وعدم مساوات وعدالت اجتماعی برخی‌را نسبت بمبادی معنوی و روحانی بدبین می کرده و بی‌ایمانی و سستی در دین ببار می‌آورده است. مثلا می‌ـ

۲۲ـ توحیدی، الامتاع والمؤانسه، ج ۲ ص ۲
۲۳ـ منقول از مقدمهٔ کتاب المقابسات ابوحیان، صفحه ۱۶
۲۴ـ تاریخ ابوالفدا، ذیل حوادث‌سال ۲۹۳ که سال مرگ ابن راوندی بوده‌است.
۲۵ـ سیوطی، جامع صغیر، ج ۲ ص ۲۲۳
۲۶ـ تفتازانی، مطول، باب مسندالیه، بحث جانشینی اسم ظاهر از ضمیر.
۲۷ـ ناصرخسرو، دیوان ، ص ۴۸۵

بینیم شاعری بنام احمدبن محمد افریقی درپاسخ زن خودکه او را برنماز نخواندن نکوهش می کرد. گوید: «من باحالت افلاس و درویشی نماز نخواهم خواند نماز را تاش‌ها وبکتاش‌ها که بربستر آسایش غنوده‌اند بخوانند. من که خانه و مرکب و زرو زیوری ندارم‌اگر نماز بخوانم وشکرخدای‌بجای آورم منافق خواهم بود» اینك گفتهٔ او را درین جانقل می کنیم:

تلوم علی ترك الصلاة حليلتی فقلت‌اعزبی عن‌ناظری انت طالق
فوالله ما صليت لله مفلسا يصلی‌له الشيخ الجليل وفائق
و تاش و بكتاش وكنباش بعده ونصربن ملك والشيوخ البطارق
ولا عجب ان كان نوح مصلياً لان له قصرا تدين المشارق
لماذا اصلی؟ اين باعی ومنزلی؟ واين خيولی والحلی والمناطق؟
اصلی ولافتر من الارض يحتوی عليه يمينی اننی لمنافق
تركت صلاتی للذين ذكر تهم فمن‌عاب فعلی فهوا حمق‌مائق[28]

اکنون بشرح حال ابن راوندی از دو کتاب «المنية والامل فی شرح کتاب الملل‌والنحل مشهوربطبقات المعتزله ازاحمدبن یحیی‌بن‌المرتضی» و«معاهدالتنصیص فی‌شرح شواهد التلخيص از عبدالرحیم بن‌عبدالرحمن عباسی» می‌پردازیم.

ابن المرتضی آنجاکه ازطبقهٔ هشتم معتزلیان نام میبرد گوید:

«ابن راوندی مخذول نیزازین طبقه بوده، سپس جریان‌هائی برای‌او پیداگشت که از دین برید والحاد وزندقه را آشکار ساخت ومعتزلیان او را ازخود راندند و او هم‌کتب بسیاری درمخالفت‌بااسلام نوشت. اوکتاب «التاج» را در رد برموحدان و «بعث الحكمة» را در تأیید ثنویت و «الدامغ» را در رد بر قرآن و «الفريد» را در رد برانبیا تألیف کرد. وکتاب «الطبایع» و «الزمرد» و«الامامة» نیز ازآثار او می‌باشد. بیشتر ازکتب او را شیخ ابوعلی و خیاط وزبیری ردکرده‌اند، و ابوهاشم کتاب‌الفرید را ردکرده است. اوکتابی بنام‌فضائح المعتزله نوشت که آنرا ابوالحسین خیاط در کتاب الانتصار ردکرده است. قاضی گفته است‌که راوندی درآخر عمرش توبه‌کرده ولی حاکم گفته‌که این موضوع را ابوالحسین خیاط قبول ندارد.

نام ابن راوندی احمد بن یحیی وکنیه‌اش ابوالحسین است. دربارهٔ علت‌الحاد

۲۸- ثعالبی، يتيمة الدهر، ج ۲ ص ۱۲

او اختلاف است . برخی گفته‌اند از شدت فقر وفاقه بوده است و برخی دیگر معتقدند ناکامی و محرومیت و نرسیدن بجاه و مقامی که آرزومند بود سبب زندقهٔ او گردید .

او برای جهودان و ترسایان وگبران و معطلان کتبی نوشت. و گفته‌اند که سی دینار از رافضیان گرفت و کتاب «الامامة» را برای آنان تألیف کرد و پس از اینکه کفر و زندقه از او آشکار گشت معتزلیان بپای خاستند و از سلطان در کشتن او یاری خواستند . او بکوفه گریخت و در خانهٔ مردی پنهان شد و گفته‌اند که در همانجا مرد.»[۲۹]

عباسی پس از شرح دوبیت مشهور ابن راوندی (کم عاقل عاقل الخ) و بیان شاهد و ذکر اشباه و نظائر آن بشرح حال ابن راوندی بدین گونه می‌پردازد:

«ابن راوندی احمد بن یحیی بن ابوالحسین اهل مرو رود است و راوند از روستاهای کاشان می‌باشد، واین کاشان که از نواحی اصفهان است غیراز کاشانی است که مجاور قم می‌باشد. او ساکن بغداد بود واز متکلمان معتزله بشمار میرفت سپس از آنان جدا گشت و ملحد و زندیق گردید. قاضی ابوعلی‌تنوخی گفته است که ابن راوندی بااهل الحاد نشست و برخاست می‌کرد و هنگامی که برین کار او خرده گرفته می‌شد می‌گفت می‌خواهم از مذهب آنان آگاهی یابم. و برخی گفته‌اند که پدرش از یهودیانی بوده که مسلمان شده، ویکی از یهودیان بمسلمانی گفت که این مرد یعنی ابن راوندی قرآن شما را ضایع می‌کند همچنانکه پدرش تورات ما را ضایع کرد. و نیز گفته‌اند که او به یهودیان می‌گفته که از موسی نقل کنید که گفته است پیمبری پس از من نخواهد آمد. ابوالعباس طبری گفته است که او برعقیده و حالی قرار و آرام نداشت. از یهودیان سامرا چهارصد درم گرفت و کتاب « البصیرة » را در رد براسلام نوشت وپس ازچندی تصمیم به رد همین کتاب گرفت تاآنکه صددرم دیگر دادند و او صرف نظر کرد.

۲

و بلخی درکتاب محاسن خراسان گفته است که ابن‌راوندی ازمتکمان بشمار میرفت ودر

۲۹- ابن‌المرتضی، المنیة والامل، ص۵۳

زمان او کسی ازو ماهرتر به‌نکات ورموز علم کلام نبود، و در آغاز مردی نیکوسیرت و خوشخوی و شرمگین بود سپس عللی پیش آمد که ازین صفات جدا گشت و دانش او برخردش فزونی داشت وداستان او هم‌چنانست که شاعر گفته است:

و من یطیق مز کی عند صبوته　　و من یقوم لمستور اذا خلعا

و برخی گفته‌اند که او هنگام مرگ از کردهٔ خود پشیمان گشته و توبه نموده و نیز تصریح کرده که گفته‌های او عکس‌العمل رنج‌های روحی او بوده زیرا اقرانش باوستم کرده و از مجالس خوداو را رانده‌اند. بیشتر کتابهای او کفریاتی است که برای ابوعیسی یهودی اهوازی نوشته و در خانهٔ همو مرده است. از کتابهای او کتاب «التاج» است که در آن قدم عالم را اثبات می‌کند[۳۰]، و کتاب «الزمرد» که در آن رسالت را باطل می‌نماید، و کتاب «الفرید» که در آن پیمبر را طعن کرده، و کتاب «اللؤلؤ» که در تناهی حرکات است. وخود او بیشتر این کتابها راردکرده و ابوعلی جبائی و دیگران نیز کتب بسیاری در رد بر کتابهای او نوشته‌اند. کتاب «الزمرد» را از آن جهت بدین نام نامیده که از خواص زمرد آنست که هر گاه ماران بدان بنگرند چشمشان آب میشود و این کتاب هم بدانگونه است که دشمنان هرگاه آن را بخوانند آب میشوند. او درین کتاب شریعت شریفه را ابطال و نبوت را تحقیر کرده است. درین کتاب گفته است: ما در سخنان اکثم صیفی می‌توانیم بهتر از «اناأعطیناك‌الكوثر» بیابیم. پیغمبران با طلسمهائی مردم را بندهٔ خود کرده‌اند. پیغمبر بعمار گفت گروه ستمگر ترا خواهند کشت ، آیا اخترگران جز این گویند ؟. خدای او را رسوا سازد و در آتش دوزخ جایش دهد . اخترگر تا نام و نام مادر کسی را نپرسد و از طالع او آگهی نیابد نمی تواند برای او پیش بینی کند و مع‌ذلك در بیشتر موارد خطا می‌کند و حال آنکه پیمبر از غیب خبر میداد بدون آنکه طالعی را بشناسد یا از اسم و نسب کسی سؤال کند و میان کار پیمبر و اخترگر فرق بسیار است. و در کتاب «الدامغ» گفته: خداکه همچون دشمن خشمگین داروئی جز کشتن برای او نیست پس چه نیازی بکتاب و رسول دارد. او در یك جای

۳۰ـ ناصرخسرو درین بیت (یوان صفحه ۱۵) عقیده قدم عالم را نسبت بدهریان میدهد.

عالم قدیم نیست سوی دانا　　مشنو محال دهری شیدا را

خودرا عالم‌الغیب می‌داند و گوید: «وماتسقط من و رقةالایعلمها» وسپس درجای‌دیگر می گوید: « وماجعلناالقبلةالتی کنت‌علیهاالا لنعلم». ودروصف‌بهشت گفته است که در آنجا نهرهائی از شیر است، که البته بدردگرسنگان می‌خورد و از عسل یادکرده، که خالی آن‌گوارا نیست، و به زنجبیل وعده کرده که لذیذ نیست، و برای لباس سندس را معین‌کرده، که برای فرش خوب است نه جامه ، و استبرق هم که جز دیبای ستبر چیزی نیست هر که بخواهد در بهشت چنین جامه ضخیم بپوشد و شکم خود را با شیر و زنجبیل پرسازد مانند عروس‌کردها و نبطی‌ها می‌شود. گوئی چشم سر و دل او کور بوده است ازگفته خدای‌بزرگ «وفیها ما تشتهی‌الانفس‌وتلذالاعین» و هم چنین «ولحم طِیر ممایشتهون». باوجود این‌هاعسل وشیرهم درآنجا موجود است والبته غیر از عسل وشیردنیاست و نیز دیبای ستبریعنی استبرق ازملبوسات فاخره بشمار میرود. اگر بخواهم کفرو الحاد وزندقهٔ اورا درین جاذکر کنم بطول می‌انجامد و خداوند از آنچه‌که کافران و ملحدان بگویند منزه و پاك است و فرستادهٔ خدا وکتابش نیز مبرا ازین‌بیهوده‌گوئیها می‌باشد. ابن‌جوزی بیش از سه‌ورق از زندقهٔ اوراگرد آورده ومن ازینگونه گفتارها بخدا پناه میبرم و از او آمرزش می‌خواهم از اینکه گفته‌های اورا که سزاوار او و رسول وکتابش نبوده درین‌جا نقل‌کردم. روزی ابن‌راوندی و ابوعلی جبائی بر روی جسر بغداد باهم برخوردکردند ابن راوندی باوگفت: هیچ معارضه و نقض قرآن راکه من‌کرده‌ام شنیده‌ای؟. ابوعلی‌گفت: من از فضایح تو وامثال تو و دانشهای شماآگاهم ولی خودت حکم‌کن آیا عذوبت و تشاکل و نظم و حلاوت قرآن درگفتار توکه در معارضه آن ساخته‌ای پیدا میشود. پاسخ داد: نه سوگند بخدا. ابوعلی‌گفت: مرا همین بس است برو و از من دورشو.

از اشعار او:

محن‌الزمان کثیرة لا تنقضی و سروره یأتیك کالاعیاد

ملك الاکارم فاسترق رقابهم و تراه رقا فی یدالاوغاد[۳۱]

۳۱- این دوبیت ناصر خسرو را بیاد می‌آورد:

جهل و بی‌باکی شده فاش و حلال دانش و آزادگی گشته حرام

باشگونه کرده عالم پوستین راد مردان بندگان را گشته رام

(دیوان صفحه ۲۹۹)

***

البس عجیبا بان امرءً لطیف الخصام دقیق الکلم

یموت و ما حصلت نفسه سوی علمه انه ما علم[۳۲]

ابوعلی جبائی گفته که سلطان ابن راوندی و ابوعیسی وراق را خواست مجازات کند. ابوعیسی را زندانی کرد و در همانجا مرد، ولی ابن راوندی بسوی ابن لاوی یهودی گریخت و کتاب «الدامغ» را در رد بر پیغمبر و قرآن برای او نوشت و مدت زیادی زنده نبود تا آنکه بیمار شد و مرد. ابوالوفاءبن عقیل گفته که او هنگام مرگ شصت و سه سال داشته است[۳۳].

دوبیت معروف ابن راوندی «کم عاقل عاقل الخ» را برخی به ابوالعلاء نسبت داده اند از آن جمله عبدالعزیز الیمنی السلفی الراجکوتی باستناد قول سبکی در جلد۳ صفحه ۹۷ طبقات الشافعیة الکبری دو بیت مزبور را در ضمن «فائت شعر ابی العلاء» آورده و دوبیت دیگر را نیز نسبت بابوالعلاء معری میدهد که مطابقت با مضمون دوبیت ابن راوندی دارد و آن دوبیت این است:

اذا کان لایحظی برزقك عاقل و ترزق مجنوناً وترزق احمقا

فلاذنب یارب السماء علی امری رای منك مالا یشتهی وتزندقا[۳۴]

و علت آن بوده که ابوالعلاء معری هم متهم بزندقه والحاد بوده است و روایت شده که او کتابی درمعارضه باقران نوشته وبه «الفصول والغایات فی محاذاة السور والایات»

۳۲- این بیت ابوشکور بلخی را بیاد میاورد:

تا بدانجا رسید دانش من که بدانم همی که نادانم

(گنج بازیافته، گردآورده محمد دبیر سیاقی، صفحه ۱۱)

۳۳- عباسی، معاهدالتنصیص فی شرح شواهدالتلخیص، ج ۱ ص ۵۶. توضیح آنکه ابویعقوب یوسف سکاکی متوفی ۶۲۶ کتابی بنام «مفتاح العلوم» در فنون مختلف نوشته که قسمت سوم آن دربارهٔ علم معانی و بیان و بدیع است و این قسمت را خطیب قزوینی متوفی ۷۳۹ مختصر کرده وآن را «تلخیص المفتاح» نامیده و این تلخیص المفتاح را سعدالدین تفتازانی متوفی ۷۹۲ دوشرح نوشته یکی بنام مطول ودیگری بنام مختصر. کتاب مطول شهرت بسیار دارد و هنوز هم ازکتب درسی مدارس قدیمه است. شواهد شعری که در تلخیص المفتاح یعنی متن مطول آورده شده عباسی شرح کرده و آن را معاهدالتنصیص فی شرح شواهدالتلخیص نام نهاده است.

۳۴- فایت شعرابی العلاء ، صفحه ۸

موسوم ساخته و باخرزی قطعه‌ای‌از این‌کتاب را نقل کرده است و وقتی باو گفته شد سخنان تو در این کتاب نیکوست ولی بپایهٔ قرآن نمیرسد پاسخ دادکه اگر سخنان من هم چهارصد سال برزبانها بگردد خواهید دید که چگونه می‌باشد[۳۵]. در میان کتب تاریخ وادب جسته‌گریخته بمطلب فوق برخورد می کنیم ازآنجمله یاقوت حموی در ضمن شرح حال ابن‌الدهان الوجیه‌النحوی‌گوید:

«... محب‌الدین محمدبن النجار گفت: روزی وجیه‌نحوی بدارالکتب رباط مأمونیه رفت و باکتابدارآنجا ابوالمعالی احمدبن هبةالله بگفتگو و بحث پرداخت تا آنکه سخن از معری بمیان آمد. کتابدار از او بزشتی یادکرد و گفت کتابی از او درین جاموجود بود و من اوراق‌آن را درآب افکندم. وجیه پرسید: مگر چگونه کتابی بود آن؟ جواب دادکتابی بود در نقض قرآن. وجیه‌گفت کارخطا و نابجائی کردی. مردمی که آنجا بودند از گفته وجیه در شگفت شدند و ابن هبةالله کتابدار نیز خشمگین شد وگفت: آیا مانند توکسی سزاوار است‌که این عمل مرا خطا بخواند؟ وجیه جواب‌داد این کتاب از سه حال بیرون نبوده یا همپایه قرآن بوده است یا بالاتر از آن و یا پائین‌تر از آن، اگر همپایه یابالاتر از آن بوده و معاذالله که چنین باشد پس عقلاً نمی‌باید از بین برده شود و اگر در مرتبه‌ای پائین‌تر از قرآن بود وجودش معجزه‌ای برای قرآن محسوب میشد. گروه حاضر سخن او را پسندیدند و ابن‌هبةالله نیز بخطای خود پی برد و خاموش گشت»[۳۶]

ولی چنانکه بارها متذکر شده‌ایم حقائق تاریخی برما پوشیده و پنهان است و بگفته‌های کتاب نویسان نمی‌باید اکتفا بکنیم، بیشتر خردمندان و فرزانگان مورد حسد وکینه مردمان دون‌پایه قرار می گرفتند و سخنان آنان بمذاق این کرته نظران خوش نمی‌آمده ناچار بحربهٔ تفسیق و تکفیر متوسل میشدند و هر سخن الحاد آمیزی که ازهرجا می‌یافتندبآنان منسوب‌می‌داشتند وکسانی‌هم که بعداً داوری‌می کردند فقط سخنان‌الحادآمیزرا ازآنان نقل‌کرده‌اند. همین ابوالعلاء معری که‌بیت معروف‌او:

۳۵ـ آدام متز، الحضارة الاسلامية فی القرن الرابع ، ترجمه محمد عبدالهادی ابو ریده ، ج ۲ص ۹۸ و ناصر خسرو در سفرنـامه خود (ص ۱۲) از این‌کتـاب نام برده است.

۳۶ـ یاقوت حموی، معجم‌الادبا، ج ۶، ص ۲۳۵

اثنان اهل الارض ذوعقل بلا دین و آخر دین لاعقل له

ورد زبان خاص و عام گشته و آن‌را بر بی‌دینی والحاد او دلیل می کنند. در دیوانش مواردی یافت میشودکه نشان میدهدکه بروز رستاخیز ایمان داشته مانند:

فیاوطنی ان فاتنی بك سابق من‌الدهر فلینعم لسا کنك البال

فان‌استطع فی‌الحشر آتك‌زائراً و هیهات لی‌یوم القیامة اشغال[۳۷]

و در ابیات زیر دوستی او نسبت بحضرت علی‌بن ابی طالب و فرزندش حسین علیهماالسلام آشکار است:

وعلی‌الدهر من دماء الشهیدیـ ن علی و نجله شاهدان

فهما فی اواخر اللیل فجرا ن وفی اولیاته شفقـان

ثبتا فی قمیصه لیجیئی الـ حشرمستعدیاالی‌الرحمن[۳۸]

ونیز در کتاب الغفران خودقرآن را چنان ستوده است‌که احتمال نقض کردن آن را از بین میبرد و ما عین‌گفتهٔ او را درین باره نقل می کنیم:

«ان هذا الکتاب الذی جاء به محمد صلی‌الله علیه کتاب بهر بالاعجاز ولقی عدوه‌بالارجاز، ماحذی‌علی‌مثال ولااشبه غریب‌الامثال، ما هو من القصیدالموزون ولا الرجز من سهل و حزون، ولاشاکل خطابةالعرب ولاسجع‌الکهنة ذوی‌الارب »[۳۹]

۳

چنانکه اشاره شددوبیت معروف‌ابن‌راوندی جزو شواهدکتاب تلخیص‌المفتاح خطیب قزوینی درباب مسند الیه آورده شده. وصاحب معاهدالتنصیص گوید پیش از این دو بیت، بیت زیر است:

سبحان من‌وضع الاشیاء موضعها و فرق العز والاذلال تفریقا[۴۰]

سعدالدین تفتازانی در کتاب شرح تلخیص المفتاح معروف بمطول در باب مسند الیه‌گوید:

«گاهی اسم ظاهر بجای ضمیر آورده میشود اگر این اسم ظاهراسم اشاره باشد

۳۷- شرح تنویر برسقط‌الزند، ج ۲ ص ۷۴.

۳۸- مأخذ پیشین، ج ۱ ص ۱۳۸.

۳۹- معری، رسالةالغفران، ص ۴۶۴.

۴۰- عباسی، معاهدالتنصیص، ج ۱ ص ۵۳.

از فحوای کلام در یافته میشود، که مسند الیه از جهت آنکه اختصاص بحکمی بدیع و تازه دارد مورد عنایت و توجه متکلم است مانند گفته ابن راوندی: کم عاقل عاقل الخ. کلمهٔ «هذا» در هذاالذی ترك الخ اشاره بحکم غیر محسوس سابق ا ت که همان محروم بودن خردمند و مرزوق بودن نادان باشد ودر این مورد می‌باید ضمیر آورده شود ولی چون بحکمی بدیع که همان سرگشته گردانیدن او هام و زندیق گردانیدن عالم نحریر باشد مختص گشته توجه متکلم را بکمال آن ممتاز ساخته و آن را در معرض محسوس در آورده است وگوئی بشنوندگان می‌نمایاند که این شیء متعین و متمیز دارای چنین حکم بدیع و صفت عجیب است»[۴۱].

دو بیت ابن‌راوندی را برخی پاسخ گفته‌اند از آنجمله است دو بیت زیر که در حاشیهٔ مطول آورده شده:

کم من ادیب فهم قلبه   مستکفل العقل مقل عدیم
و من جهول مکثر ماله   ذلك تقدیر العزیز العلیم

و نیز دوبیت زیر ازابوبکرخسروی سرخسی است که در معاهد التنصیص آمده است:

عجبت من‌ربی وربی حکیم   ان یحرم العاقل فضل النعیم
ما ظلم الباری و لکنه   اراد ان یظهر عجز الحکیم

نه تنها ابن راوندی بلکه بسیاری از دانشوران و خردمندان از وضع خود نالیده‌اند زیرا میدیدند که مردمان فرومایه و پست و بی‌دانش در رفاه و آسودگی بسرمیبرند ولی مردمان باشرافت وعالم باید باتهی دستیو درویشی روزگاربگذرانند وعلت آن بوده است که مردم دانا و خردمند هیچ‌گاه زیر بار زور نمیرفته و خود را دربرابر خداوندان زرپست و حقیر نمی‌کرده‌اند. وضع اجتماعی طوری بوده است که مردمان جاهل و نادرست پرو بال می‌یافته‌اند. آنان جنایات حکام و امرای زمان خود را می‌ستودند و بدین وسیله‌ازنعمت‌ومال فراوان‌که فراهم آمده ازدسترنج فرودستان بود برخوردار میشدند وچون دانایان و فرزانگان را مانع مقاصد شوم خود می‌یافتند بوسائل مختلف می‌کوشیدند تازندگی را برآنان تنگ سازند، آنان هم سوز درونی

۴۱- تفتازانی، مطول، ص۱۰۹

خود را در اشعار و نوشته‌های خود آشکار می‌ساختند. این نالهٔ قلبی‌را در اشعارعربی و فارسی بسیار می‌توانیم بیابیم ومضمون همهٔ این ابیات غالباً یکی است زیرا عللو عواملی که باعث گفتن آنها شده واحد می‌شد. اینک برای نمونه برخی از اینگونه ابیات نقل میشود:

تعد ذنوبی عند قوم کثیرة فماذنب لی الا العلاو الفضائل (معری)

ومالی ذنب یقتضی مثل حالتی سوی اننی فیما یقال ادیب (طغرائی)

کم‌عاقل‌لم‌یلج بالقرع‌باب‌منی وجاهل قبل قرع الباب قدولجا (غزی)

اذا استوت الاسافل و الاعالی فقد طالت منادمة‌المنایا (ثعلبی)

تنافی العقل والمال فما بینهما شکل

هماکالوردوالنرجس لا یحویهما فصل

فعقل حیث لا مال ومال حیث لاعقل (ابوالخیر مروزی)

که‌کاملاً باگفتهٔ ابوشکور بلخی موافقت دارد:

دانش و خواسته است نرگس و گل که بیک جای نشکفند بهم

هرکرا دانش است خواسته نیست هرکراخواسته‌است‌دانش‌کم

نیبرگ درمقدمهٔ کتاب الانتصار نوزده‌کتاب از برای ابن‌راوندی برمی‌شمارد واونام این‌کتاب‌هارا ازفهرست ابن‌ندیم وکشف‌الظنون حاجی‌خلیفه وطبقات‌المعتزله ابن‌المرتضی و معاهدالتنصیص عباسی و وفیات الاعیان ابن‌خلکان و کتاب الانتصار خیاط معتزلی استخراج کرده است و این نوزده کتاب عبارت از : ۱- کتاب الاسماء والاحکام ۲- کتاب الابتداء و الاعادة ۳- کتاب خلق‌القران ۴- کتاب البقاء والفناء ۵- کتاب لاشی‌الا موجود ۶- کتاب الطبایع ۷- اللولوة فی‌تناهی الحرکات ۸-کتاب الامامة ۹- کتاب فضیحة المعتزله ۱۰- کتاب القضیب ۱۱- کتاب التاج ۱۲-کتاب التعدیل والتجویر ۱۳- کتاب الزمرد ۱۴- کتاب الفرند ۱۵- کتاب الدامغ ۱۶- کتاب البصیرة ۱۷- کتاب فی‌التوحید ۱۸- کتاب‌الزینة ۱۹- کتاب اجتهادالرای.[۴۲] کتاب فضیحة المعتزله تحلیلی انتقادی از مذهب اعتزال است و درضمن رد وجواب کتاب فضیلة‌المعتزلهٔ‌جاحظ نیزمیباشد، جاحظ که‌از پیشوایان بزرگ معتزله محسوب

۴۲- مقدمهٔ‌نیبرگ‌بر «کتاب الانتصار والرد علی‌ابن راوندی الملحد»، صفحه ۳۶.

میشود پس‌از آنکه معتزلیان از اوج قدرتیکه در زمان مأمون و معتصم و واثق داشتند پائین آمدند درصدد برآمد برای جلوگیری از حملاتیکه بوسیلهٔ اهل سنت و حدیث و رافضیان بروش اعتزال میشد کتابی تدوین کند. او نه‌تنها در کتاب خود مذهب اعتزال را ستوده و از گفتارهای معتزلیان دفاع کرده است‌بلکه درآن رافضیان را طعن کرده و فضایحی برای‌آنان برشمرده است واین نکته را باید متذکر شویم که درآن روزگار فرق‌مختلف ازاندیشه‌های طرف مخالف خود تعبیربه فضیحة وفضایح یاشنعة وشنع میکردند وگاهی هم درمقابل‌کلمهٔ فضایح مثالب را بکار میبردندچنانکه عبدالجلیل قزوینی رازی‌کتاب‌النقض خود راکه در ردکتاب «بعض فضایح‌الروافض» است «مثالب النواصب» نامیده ودرآن فضایحی‌که بررافضیان شمرده شده پاسخ‌گفته و خود فضایحی برای ناصبیان برمیشمارد.

دشمنان معتزله، خاصه اهل‌سنت وحدیث، ازکتاب فضیحة‌المعتزلهٔ ابن‌راوندی بسیار استفاده کردند وبرخی ازصاحبان‌کتب ملل ونحل نیز مانند بغدادی در الفرق بین‌الفرق، و شهرستانی درالملل والنحل بعضی مطالب خود راکه در بارهٔ معتزلیان است ازکتاب ابن‌راوندی گرفته‌اند، چنانکه شهرستانی گوید: ابن راوندی ازجاحظ نقل میکند که‌گفته است قرآن جسدی است که ممکن است بصورت انسانی درآید و گاه بصورت حیوانی، واین مانند گفتهٔ ابوبکر اصم است‌که قرآن را جسمی مخلوق پنداشته ومنکر اعراض و صفات باری تعالی نیز بوده است[۴۳]

و خیاط معتزلی‌که کتاب الانتصار خود را در رد ابن راوندی تألیف کرده نسبت‌هائی راکه ابن راوندی بجاحظ داده تکذیب میکند ازآن جمله‌است ابن‌راوندی گوید: جاحظ گفته است‌که محال است‌خدا اجسام را پس از ایجاد معدوم سازدگرچه پس‌از عدم موجود ساخته است و هرگاه محال باشدکه جسم پس‌از وجود معدوم‌گردد محال است نیزکه پس‌از عدم موجود گردد. خیاط‌گوید: این دروغی است‌که‌برجاحظ بسته است. کتابهای جاحظ در دست مردم است اگرچه خود او ازمیان مردم رخت بربسته ولی یاران اوگفته‌های او را بیاد دارند ونقل میکنند و ازهمین جا دروغ و بهتان وجهل این مرد بخوبی آشکار میگردد[۴۴].

۴۳- شهرستانی، ملل ونحل، ج۱ ص ۱۰۱

۴۴- خیاط ، کتاب‌الانتصار، ص ۲۲

خیاط درکتاب خود بیشترکتاب فضیحةالمعتزلـه را رد می کند زیرا خـود از معتزلیان بنام است و درچند جاهم ازکتاب الزمرد او نام می‌برد ازآن جمله است در پایان کتاب که بادشنام و ناسزا گفتن بابن راوندی آن راختم می کند و اینست عین گفتهٔ خیاط: «توکتاب الزمرد راساختی و درآن بفرستادگان خدا دشنام دادی و بابی ازآن‌را بامت محمدیه مخصوص گردانیدی. این بوده است‌گفتار ومذهب تو و بهمین جهت معتزله تورا ازخود راندند وتوهم مانند سگی خشمگین به‌بزرگان آنان‌حمله‌ور شدی و دریـن‌کار خود را زیـان میرسانی و بس زیرا حجت‌های خداونـد باندازه‌ای روشن است کـه طعن ملحـدان و کید زندیقان آن را زیـانی نمیرساند. پیش‌از توهم گروهی از دهریان بودند که توحید خدا را طعن کردند ولی دانشمندان معتزله بر رد آنان بپای خاستند و تناقض گفتار آنان را آشکار ساختند. دشنام دادن ابن راوندی همچنانست‌که اخطل گفته است:

ام بلت حیث تناطح البحران ماضر تغلب وائل اهجـوتهـا

ترکتك بین کلاکـل و جـران یوما اذا خطرت علیك قرومهم

باید بکوشد تانیرنگ خود رابرچیندکه فان حزب الله هم‌الغالبون و دین خدا از هر - باطلی ممتاز است‌ولوکره المشرکون»[۴۵].

کتاب الزمرد ابن راوندی ازبین رفته ولی پاره‌ای ازفصول آنرا المؤیـد فی - الدین داعی الدعاة شیرازی درکتاب «المجالس المؤیدیة» خود نقل و رد کرده است. این نکته راهم باید متذکر شدکه برخی برتسمیهٔ این‌کتاب خرده گرفته‌اندکه‌دانش‌ها درمرتبه‌ای عالی هستند ونمی‌باید با الفاظی‌که درمرتبهٔ نازل هستند نام‌گذاری شوند وگوهرها مانند زمرد نسبت به دانش‌ها در مرتبه‌ای دون هستند. ولی پیش ازین بنقل از معاهدالتنصیص گفتیم‌که او ازآن جهت‌کتاب خود را بدین‌نام نامیده‌که ازخواص زمرد آب کردن چشم‌مار و افعی است و این کتاب هم دشمنان را آب می‌کند. البته دربسیاری ازکتب این خاصیت برای زمرد ذکرشده و در اشعار فارسی نیزبسیاربدین موضوع برخورد می‌کنیم نظیر:

برون جهد چوزمرد براو برندفراز[۴۶] شنیده ام بحکایت کـه دیدهٔ افعی

۴۵- خیاط ،کتاب الانتصار، ص۱۷۳.

۴۶- از منجیك بنقل از حواشی بیست مقاله مرحوم قزوینی، ص ۱۵

زمرد دیدهٔ افعی چگونه می‌بپالاید عقیق‌ولعل‌رمانی چرا اصل‌ازحجردارد[47]
و دفع کردن یاقوت مروباراچیست زمـرد از چه همـی بر کند دو دیدهٔ مار

ناصـر خسرو درشرح بیت‌اخیرکه از ابوالهیثم جرجانی است گوید: «و اما آنچه مجهول است دو سؤال است یکی دفع کردن یـاقوت مروبا را و دیگر برکندن زبرجد مرچشم افعی را»[48]. ابوریحان بیرونی‌گوید باآنکه این امررا بسیاری ازمردم می‌گویند من خود تجربه و آزمایش کردم حتی‌گردن بندی از زمـرد بگـردن افعی‌هـا آویختم و این را درتابستان وزمستان آزمودم ولی هیچ اثری درچشم آنها نداشت[49] البته تسمیهٔ کتب بگوهرها بسیار رایج و معمول بوده و کتاب هـای بسیاری حتی‌بنام زمرد دیده شده وگاه برخی فصلی ازکتاب خود را بدین‌نام نامیده‌اندچنانکه ابن عبدربه فصلی دارد بنام «الزمردة فی‌المواعظ والزهد»[50] وتا این‌اواخر نیزمعمول بوده‌است. حاجی ملاهادی‌سبزواری منظومهٔ‌منطق‌خودرابنام«اللآلی‌المنتظمة»ومنظومهٔ فلسفه خود را بنام «غررالفرائد» کرده است. المؤید فی‌الدین شیرازی که پاره‌ای از فصول کتاب الزمرد راردکرده‌ازداعیان‌مذهب اسمعیلیه‌بوده واورا حجت جزیرهٔفارس می‌نامند. او باهوش وزیرکی‌خود توانسته بـود ابوکالیجار امیر فـارس را بمـذهب اسماعیلی متمایل سازد بطوریکه او دربرابر مؤید گفت «من خود ودینم را بتوتسلیم کردم وبهرچه توگوئی راضی هستم»[51] و دربین سال ۴۳۶ و ۴۳۹ بمصر آمـد و به- ملاقات خلیفهٔ فاطمی المستنصربالله نائل شد. او درتبلیغ و مناظره یدی طولی داشته بطوریکه یك‌بار باشریف علوی‌که مذهب زیدی‌داشت مناظره‌کرد وچنان‌او رامغلوب ساخت که حتی دشمنان مؤید براو خندیدند[52] ونیز با ابوالعلاء معری مکاتباتی داشته و دربارهٔ گوشت خواری و شیرخواری بحث هائی میان آن دو در گرفته و این مکاتبات راکه معروف به «رسائل المعری و داعـی الدعاة» است یاقـوت حموی در معجم الادبادر ذیل شرح حال ابوالعلا ذکر کرده است، و ایوانف گـوید که کتاب

۴۷- ناصرخسرو، دیوان،ص۱۳۴
۴۸- ناصرخسرو،جامع‌الحکمتین، ص۱۶۷
۴۹- بیرونی، الجماهر فی‌معرفةالجواهر، ص۱۶۸
۵۰- این‌عبدربه، عقدالفرید،ج۲ ص۹۸
۵۱- سیرةالمؤید فی‌الدین داعی الدعاة، صفحه ۶۱
۵۲- مأخذ پیشین، ص ۸۷

«جامع الحقائق فی‌تحریم اللحوم والالبان» المؤید فی‌الدین که از کتاب المجالس ـ المؤیدیه استخراج شده شامل همین رسائل می‌باشد[۵۳] و از تألیفات مهم او «دیوان المؤید» و «السیرة المؤیدیة» و «المجالس المؤیدیة» است. کتاب اخیر او درهشت مجلد و حاوی هشتصد مجلس است و این مجالس‌همان خطابه‌هائی است که موید در دارالعلم قاهره‌ایراد کرده ودرآن بشرح‌عقائد اسماعیلی وبحث‌های دینی و سیاسی پرداخته است.

ناصر خسرو شیفته و مفتون همین مجالس گشته و بوسیلهٔ او بسوی مذهب اسماعیلی‌کشیده شده واین امر بطور غیرصریح ازبرخی اشعار او برمی‌آید از آن‌جمله است:

در حکمت گشاده بر تو یزدان | که کرد از خاطر «خواجه مؤید»
ببیند عقل را سر در گریبان[۵۴] | هر آنک اورا ببیند روز «مجلس»

***

گویم که خلیلی است‌کش افلاطون چاکر | از رشک همی نام نگویمش درین شعر
بل کز حکم و علم مثالست مصور[۵۵] | استا و طبیبست و «مؤید زخداوند»

شخصیت وآثار المؤید فی‌الدین تااین اواخر مجهول بود وازین جهت‌درمقدمهٔ دیوان ناصرخسرو ازین شخص سخنی بمیان نیامده است.

مؤید در مجلس‌های ۵۱۷ تا ۵۲۲ برخی از گفته‌های ابن راوندی را در کتاب الزمرد نقل می‌کند و سپس به‌رد آن می‌پردازد.

درمجلس ۵۱۷ از او نقل می‌کند که گفته است «عقل از بزرگترین نعمت‌های خداوند است بربندگانش، اگر فرستادهٔ خدا موارد تحسین و تقبیح عقل را تأکید می‌کند پس‌اجابت دعوت او مفید نخواهد بود واگر بخلاف عقل حکم صادر میکند نبوت او قابل قبول نیست».

در مجلس ۵۱۸ «پیغمبر کارهائی را بمردم دستور داده که با عقل منافات و منافرت دارد مانند نماز وغسل جنابت ورمی جمره وطواف گرد خانه‌ای‌که نه‌می‌بیند

۵۳- ایوانف، راهنمای ادب اسماعیلی، ص ۴۳
۵۴- ناصرخسرو، دیوان، ص۱۷۶
۵۵- ماخذ پیشین، ص۳۱۴

ونه می‌شنود، ودویدن میان دو کوهی که سود وزیانی ندارند. اینها همه‌چیزهائی است که عقل آن را صواب نمی‌شمارد زیراچه فرق است میان کوه صفا و مروه، وابوقبیس وحری، ونیز چه‌فرق است میان خانهٔ کعبه بادیگر خانه‌هاکه فقط درآنجا باید طواف کرد».

درمجلس ۵۱۹ «امتناعی ندارد که قبیله‌ای ازعرب فصیح‌تر ازهمه قبایل‌باشند ونیز عده‌ای ازمیان این قبیله ازعدهٔ دیگر فصیح‌تر باشند و از میان این عده یك تن ازهمه فصیح‌تر باشد وآنگهی فصاحت او برعرب آشکار میشود پس چه دلیل وحجتی برعجم داردکه زبان او را درك نمی کنند».

این بود نمونه‌ای ازگفته‌های ابن راوندی در کتاب الزمرد که المؤیدفی‌الدین شیرازی درمجالس‌خود آورده وآنها را پاسخ گفته واو تصریح می کند که ابن‌راوندی مطالب‌این کتاب‌را ازبراهمه‌گرفته ودرآن‌ادله مثبتان ومنکران‌نبوت‌را ذکرکرده‌است وچون ادله مثبتان همانست که مؤمنان ازمسلمانان می‌گویند لزومی نداردکه‌تکرار شود لذا بنقل ادلهٔ منکران و پاسخ آنها اکتفا میشود.

و درپایان کتاب گوید: ابن راوندی‌که دفاع از گفته براهمه را بعهده گرفته ثمرهٔ دنیوی آن خواری وقتل وبهرهٔ اخروی آن رسوائی ولعن است وسپس این آیه را دربارهٔ اومیآورد «قل‌هل ننبئکم بالاخسرین اعمالاالذین ضل‌سعیهم فی‌الحیاةالدنیا وهم یحسبون انهم یحسنون صنعا».[۵۶]

۵۶- بدوی، من تاریخ الالحاد فی‌الاسلام، ص ۹۸. توضیح آنکه‌عبدالرحمن بدوی مقالهٔ پول کراوس را درباره ابن‌راوندی‌که در مجلهٔ مطالعات شرقی (RSO، جلد ۱۴، ۱۹۳۴) بزبان آلمانی نوشته بزبان عربی ترجمه کرده است.

۱۲

منابع تازه درباره ابن‌راوندی

بحث دربارهٔ سیراندیشه و تفکـر در سرزمین ایران در دوره‌های مختلف در خور توجه فراوان است وتاکنون کتابی جامع و کامل در ایـن باب نوشته نشده است. علت آن اینست که هنوز بسیاری از آثار دینی و فلسفی و تاریخی که در گوشه و کنار کتابخانه‌های دنیا موجود است بطبع نرسیده و هویت بسیاری دیگر نیز بردانشمندان پوشیده‌مانده‌است. اگربموازات طبع‌ونشراین‌آثار فقراتی که مربوط بزندگی‌وافکار و عقاید دانشمندان ومتفکران است استخراج گردد زمینه برای تألیف و تدوین آن‌مأمول یعنی کتابی جامع دربارهٔ تحول فکر و اندیشه‌و بیان حال اندیشه‌مندان و متفکران بیشتر فراهم می‌شود.

ابن‌راوندی یعنی ابوالحسین احمدبن‌یحیی اهل راوند از روستاهای کاشان متوفی ۲۹۸ از شخصیت‌هائی است که تاکنون کاملاً شناخته نشده این مرد که نخست از متکلمان بزرگ معتزله بوده وسپس از آنان تبری جسته و برد و نقض آنان پرداخته در کتب تاریخ و ملل و نحل گاه از او بعنوان زندیق و ملحدیاد شده وگاه از رجال و مؤلفان شیعه اثناعشری بشمار آمده، برخی گفته‌اند که او در مقالات اهل ادیان چیره دستی فراوان داشته و ناقل قول آنان بوده‌است و برخی دیگر گفته‌اند که او خود معتقد بافکار الحادی فرق مختلف بـوده است . در بعضی از منابع گفتـار او در رد نبوات وکتابهای‌آسمانی نقل گردیده و در بعضی دیگر از گفته‌های او در رد منکران نبوت و معارضان ادیان الهی استمداد شده است. از یك طرف «کتاب‌الزمرد» را باو نسبت می‌دهند که رد قران و پیغمبر است و از طرفی دیگر اورا مؤلف «کتاب‌الامامة» می‌دانند که در آن اثبات نـص برامامت حضرت علی‌بن‌ابی‌طالب کرده است. برای جوینده بی‌نظر بسیار دشوار است که دربارهٔ شخصی متفکر که افکار او مبتنی بر عقل و اندیشه بوده و برعقائد فرقه‌های مختلف خرده می‌گرفته و آنان را باخود دشمن

می‌ساخته نظری قاطع و حکمی صریح اظهار کنند و بهتر آنست که تأمل کنند تا مدارك و اسناد گذشته که بمنزلهٔ علت مادی آن غایت و مقدمات آن نتیجه است فراهم گردد سپس آن منظور هرچه زودتر و آسان‌تر بدست خواهد آمد.

نویسندهٔ این گفتار سه مقاله تحت عنوان «ابن‌راوندی» در مجلهٔ یغما (بهمن و اسفند ۱۳۳۷ و فروردین ۱۳۳۸) نوشتهٔ است و در آنجا شرح‌حال ابن‌راوندی را که در طبقات المعتزله ابن‌المرتضی و معاهد التنصیص عباسی آمده بفارسی نقل کرده و یادداشتهای مختلف دیگری را نیز که مربوط باو و افکار او بوده ضمیمه آن ساخته است که اینك بتکرار آن‌ها نمی‌پردازد. از مهم‌ترین تحقیقی که تا آن هنگام در بارهٔ ابن‌راوندی صورت پذیرفته بود مقدمهٔ «کتاب‌الانتصار» خیاط معتزلی بود که بوسیلهٔ نیبرگ (M.Nyberg) استاد دانشگاه اپسالا سوئد نوشته شده و در سال ۱۹۲۵ مسیحی درقاهره بطبع‌رسیده‌است دراین‌مقدمه از کتابهای فهرست ابن‌ندیم ووفیات‌الاعیان‌ابن خلکان‌ومروج‌الذهب‌مسعودی‌والفرق‌بین‌الفرق‌بغدادی وملل ونحل‌شهرستانی وطبقات‌ـ المعتزله‌ابن‌المرتضی و معاهدالتنصیص‌عباسی استفاده‌شده است، پس‌ازآن خاورشناس معروف ریتر (H. Ritter) فقراتی از منتظم‌ابن‌جوزی را که مربوط بابن‌راوندی است در سال ۱۹۳۱ در مجلهٔ (Der Islam) منتشر ساخت و سپس مستشرق مأسوف علیه‌کراوس (P. Kraus) آگاهی‌های گذشته را با اطلاعات تازه ومفید خودکه از ابن‌راوندی بدست آورده بود بهم‌آمیخت و مقالهٔ مشبع و ممتعی بزبان آلمانی نوشت این مقاله بوسیلهٔ عبدالرحمن‌بدوی بزبان عربی ترجمه و درسال ۱۹۴۵ م. در قاهره چاپ شده است. جالب ترین قسمت مقالهٔ کراوس نقل فقراتی از کتاب «الزمرد» ابن راوندی است که از نسخهٔ خطی « المجالس المویدیة »المویدفی‌الدین داعی‌الدعاة شیرازی استخراج شده است.

اکنون دراین مقاله یادداشتهای گوناگونی که در بارهٔ ابن‌راوندی از برخی از متون بدست آمده و درمقالات‌گذشتهٔ نویسنده وهمچنین در مقدمهٔ نیبرگ و مقالات ریترو کراوس مورد استفاده قرار نگرفته بترتیب تاریخی یعنی الاقدم‌فالاقدم یاد می‌شود بدان امید تا همچنانکه اشاره شد مورد استفادهٔ دانشجویانی‌که درباره تاریخ تحول افکار مذهبی و فلسفی و کلامی تحقیق می کنند قرار گیرد.

۱- ابومنصور ماتریدی سمرقندی متوفی ۳۳۰[1]

اوقسمت مهمی از کتاب «التوحید» خود را اختصاص به اثبات نبوت و رد منکران آن داده‌است و در آنجا اشاره می کندکه منکران نبوت سه گروه‌اندگروهی که صانع را منکرند، وگروهی که بصانع مقراند ولی امرونهی اورا انکار می کنند، وگروه سوم که بصانع و امرونهی او اقراردارند ولی می‌پندارندکه عقل آدمی را از پیغمبر بی‌نیاز می کند. او ابوعیسی وراق[2] را از این گروه بشمار آورده و اقوال او را در رد نبوت ذکر کرده‌است و گذشته ازاینکه خود برد واعتراض گفتاراوپرداخته ازگفته‌های ابن‌راوندی نیزبررد او استمداد جسته است که فقراتی ازآن در اینجا نقل می‌شود.

معجزات پیغمبران

«وراق دربارهٔ آیات معجزات پیغامبران که با آن قول بتوحید اثبات می گردد گویدکه پیغامبران که نیروهای آفرینش را نیازموده و برطبایع عالم که آنان را در افعال یاری دهد آگاه نشده‌بودند بلکه علم بیشتر آنان بدان پابه نمی‌رسید چه‌گونه

۱- ابومنصورمحمدبن محمدبن محمود ماتریدی پیشوای مذهب «ماتریدیه» درخراسان و ماوراءالنهر اهل ماترید ازنواحی سمرقند بوده است او درفقه و کلام وتفسیر زبردست بود وآثار متعددی ازخود بجا گذاشت ازجمله: کتابهای التوحید، التاویلات، المقالات، اوهام المعتزله، ردکتاب الاصول‌الخمسه از ابومحمد باهلی، ردکتاب الامامه از یکی از رافضیان، ردقرامطه، مأخذالشرایع در اصول فقه، الجدل در اصول فقه، نسخهٔ منحصر بفردی ازکتاب التوحید اودرکتابخانهٔ دانشگاه کمبریج تحت‌شمارهٔ Add. 3651 موجود است پروفسور شاخت J. Schacht استاد دانشگاه کلمبیا در مقالهٔ خود تحت عنوان «منابع تازه دربارهٔ کلام اسلامی، که درمجلهٔ *Studia Islamica* پاریس ۱۹۵۳ منتشر ساخته این نسخه را در صفحهٔ ۴۱ باجمال معرفی کرده‌و وعده انتشار آن را داده است.

۲- ابوعیسی محمدبن هارون الوراق متوفی ۲۴۷ مانند ابن راوندی متهم بالحاد است و درمنابع اهل سنت اوبعنوان «مانوی» یا «ثنوی» خوانده شده ولی نجاشی درکتاب رجال‌خود نام او را درضمن رجال شیعه آورده وکتاب الامامه وکتاب السقیفه رادرتأیید مذهب شیعه باو نسبت داده‌است. ریتر در فهرست مقالات الاسلامیین در ذیل ابوعیسی برای اطلاع بیشتر از او به‌منهج المقال ص ۳۲۸ و منتهی المقال ص ۲۹۶ و ۳۴۹ و رجال نجاشی ۲۶۳ س۵ و مجالس المؤمنین ص ۱۷۷ و فرق‌الشیعه ص یط، ك ارجاع داده واستاد فقید عباس اقبال درکتاب خاندان نوبختی ص ۸۴ تا ۸۷ از او بتفصیل یاد کرده است.

می‌توانستند از چگونگی واندازه‌های حیل آگاهی یابند»[۳]

«ابن‌راوندی بمعارضهٔ او گفته‌است که اگر کسی ادعا کندکه از طبیعتی آگاه است که با آن می‌تواند ستارگانی احداث کند، ویا اگر آن را برابر خورشید بدارد نور آن زائل می‌شود، ویا اگر بدریا بزند دریا همه آن‌چه راکه دارد بیرون می‌افکند، ویا اگربپای خود بکشد بهوا برمی‌پرد وبآسمان می‌رسدوا برمی‌گردد و می‌بارد دروغ پنداشتن چنین کسی لازم است زیرا آنچه را که ادعاکرده است از طبایع معروف و مألوف بیرون‌است»[۴]

حجت‌های عقلی

«وراق گفته است اگرپیغامبران آمدند که بحجت‌های عقلی‌تمسك‌جویند پس آنان اززمرهٔ مابشمارمی‌آیند واگربرخلاف آن آمدند هماناخداوند عقول را حجت قرارداده است که جز با تغییر او دیگرگونی نمی‌پذبرد و در این صورت خطاب زائل می‌گردد».

«ابن‌راوندی بمعارضهٔ اوگفته‌است که‌او چه‌می‌گوید دربارهٔ کسی که سرش سیاه است و سپس سپید دیده می‌شود آیا چشم دیگر شده ویا آن چیز بر چشم تغییر یافته است زیرا دیگر سیاه نیست‌آنچنان که چشم آن‌را می‌دیده است. همچنین است آنچه را که عقل می‌بیند و می‌انگارد در همهٔ احوال ازقیام وقعود و حجامت واکل وشرب گاهی این احوال با اختلاف آنها نیکو بشمار می‌آید و عقل آن را می‌پذیرد بدون اینکه تغییری در عقل پیدا شده باشد. گاهی عقل تحمل زحمت‌های فراوان را برای عواقب محمود و اختیار زیان‌را برای سلامت محمودروا می‌دارد و همچنین گاهی عقل حکم به اختیارترك نفع می‌کند برای نفع برتری و امر شرایع هم برین منوال است»[۵]

طعن در اخبار

«ابوالحسین‌راوندی گفته است که وراق اخبار براهین پیغامبران راکه از یك

۳- کتاب التوحید، ص ۱۹۰

۴- کتاب التوحید، ص ۱۹۱

۵- کتاب التوحید، ص ۲۰۵

طریق یا دوطریق نقل شده باشد مطعون دانسته‌است و این بهتی شدید است»[۶]

«ابن‌راوندی احتجاج کرده است براینکه خبریا اصلاً قابل قبول نیست دراین صورت دربارهٔ ایام گذشته و بلاد دور ووقایع دیرین جهل لازم آید و یاآنکه درصورت متواتربودن قابل قبول‌است بنابراین اخبار پیغامبران‌رابابد راست داشت و پذیرفت»[۷]

«ابن‌راوندی گفته است اگر او (= وراق) خبر را انکار می‌کند پس تقلید او ازمانی و همچنین گفتار او باطل و نادرست است و اگر خبری راکه در اصول عقلیه باجماع اهل حق بازگشت کند می‌پذیرد بنابراین باید اخبار و اجماعات اهل حق‌راکه ما نیز بحمدالله برآنیم قبول کند»[۸]

«ابن‌راوندی گفته است شگفت است از وراق که اخبار پیغامبران راکه توأم با براهین است انکار می‌کند ولی گفتار منانیه وحماقات آنان‌را می‌پذیرد که آسمانها از پوست شیاطین گسترده شده وزمین باضطراب مارها وعقرب‌ها مضطرب می‌گردد»[۹]

۲- ابوالحسن‌اشعری متوفی۳۲۴

او در موارد متعدد از «کتاب‌مقالات الاسلامیین و اختلاف‌المصلین»[۱۰] اشاره به اقوال ابن‌راوندی کرده‌است ازجمله در مباحث:

علم و قدرت خدا

«برخی از آنان از جمله ابن‌راونـدی گفته‌اند خداوند را علم ازلی باشیاءاست بدین معنی‌که او در ازل می دانسته‌که اشیاء بوجود می‌آیند وهمچنین است گفتار او

۶- کتاب التوحید، ص ۲۰۳

۷- کتاب التوحید، ص ۱۹۸؛ ابن ندیم دوکتاب یکی بنام «اثبات خبرالواحد» و دیگر بنام «الاخبار والردعلی من‌ابطل التواتر» بابن راوندی نسبت داده است. رجوع شود به: ارمغان‌علمی (درپاورقی شمارهٔ ۵۲معرفی شده)، ص ۷۳.

۸- کتاب التوحید، ص ۲۰۱

۹- کتاب التوحید، ص ۲۰۵؛ برخی ازعبارات ماتریدی‌درکتاب‌التوحید پیچیده و دشوار بنظر می‌آید وابوالیسر بزدوی متوفی ۴۹۳ این موضوع را تصریح کرده است آنجاکه گفته: «فی کتاب التوحید الذی صنفه‌الشیخ ابومنصور قلیل انغلاق وتطویل‌وفی ترتیبه نوع تعسیر» رجوع شود به‌اصول الدین بزدوی، ص ۳

۱۰- بتصحیح هلموت ریتر، چاپ دوم.

دربارهٔ اجسام وجواهر مخلوق، خداوند را علم ازلی‌است براینکه اجسام و جواهر مخلوق وجود پیدا می کنند ونیز گفته‌است که دانستنی‌هاپیش‌ازوجود نزد خدا دانسته است واثبات اینکه آنها دانسته خداوند است‌پیش‌ازوجودراجع است‌باینکه خدا آنها راپیش از وجودمی‌داند و برهمین وجه توانستنی‌ها نیزپیش از وجود توانستهٔ خداوند است»[11]

ایمان و کفر

«ابن‌راوندی پنداشته‌است که کفرعبارتست ازجحد و انکار و پوشاندن و پنهان نمودن و اطلاق کفر روانیست مگر بآنچه که در لغت کفراست و همچنین ایمان اطلاق می‌شود برآنچه که درلغت ایمان است و نیز او سجده کردن خورشید راکفر نمی‌پندارد بلکه نشانهٔ کفر می‌داند زیرا خداوند عزوجل برای ما بیان کرده است که جز کافرکسی خورشید را سجده نمی کند»[12]

قتل

«ابن‌راوندی گفته‌است که فاعل قتل‌قاتل‌است درحال انجام آن و مقتول‌مقتول است درحال واقع شدن قتل براو نزدکسی که بداندکه قاتل باشمشیری چنان ضربت زده که پس ازآن روح از بدن بیرون آمده است. او گفته‌است حقیقةً کسی را قاتل بایدگفت که با ضربت او روح از بدن مقتول بیرون آمده‌است. و اماکسی که خروج روح او متأخر از ضربت باشد ضارب قاتل او نیست جزاینکه او روح مضروب را در معرض خروج قرار داده و ضدی را براو مسلط کرده که موجب خروج روح ومرگ او شده است»[13]

قرآن

«برخی گفته‌اند که قران معنی ازمعانی وعینی ازاعیان است که خداوند عزوجل

۱۱- مقالات الاسلامیین، ص ۱۶۰

۱۲- مقالات الاسلامیین، ص ۱۴۱

۱۳- مقالات الاسلامیین، ص ۴۲۳

آن را آفریده و آن نه جسم است و نه عرض و این گفتهٔ ابن‌راوندی‌است»[۱۴]

ماهیت انسان

«ابن‌راوندی گفته‌است که ماهیت انسان چیزی‌است درقلب و آن غیر روح است و روح دراین بدن ساکن است»[۱۵]

ماهیت قول متناقض

«هرقولی که از منهج خود برکنار رود و بر غیرآن متسق گردد و نیز بچیزی بپیوندد که آن چیز موجب بطلان وتغییر وفساد آن باشد آن محال است مانند آنکه کسی بگوید: فردا پیش توآمدم ودیروز نزدتو می‌آیم. واین گفتهٔ ابن‌راوندی است»[۱۶]

اشعری گاهی هم مقالات دیگران را ازابن‌راوندی نقل کرده مانند دومورد زیر:

قدرت خدا

«ابن‌راوندی گفته است که گروهی از کسانیکه خودرا به‌توحید منسوب می‌دارند گفته‌اند: توحید موحد کامل نگردد مگراینکه خداوند را موصوف سازد باینکه قادر است مرگ وزندگی وحرکت وسکون‌را جمع کند، وجسمی‌را در دومکان در یك وقت قراردهد، واحدی را که تقسیم ناپذیر است تبدیل به صدهزار چیز کند بدون اینکه چیزی افزون شود وصدهزارچیز را بیك چیز مبدل سازد بدون اینکه چیزی از آن کم شود. اینان خود خداوند را موصوف ساخته‌اند براینکه قادراست دنیا را درتخم مرغی جای دهد در حالیکه هردو به بزرگی و کوچکی خود باقی مانند و نیز توانا است براینکه مانند خود وعین خودرا خلق کند وهمچنین محدثات را قدیم وقدیم را محدث بگرداند»[۱۷]

۱۴- مقالات الاسلامیین، ص ۵۸۹

۱۵- مقالات الاسلامیین، ص ۳۳۲

۱۶- مقالات الاسلامیین، ص ۳۸۸

۱۷- مقالات الاسلامیین، ص ۵۷۲؛ ابومنصور ماتریدی مقالات این گروه را ذکر وپاسخ داده است. رجوع شود به‌کتاب التوحید، ص ۱۲۸ و۱۲۹ و ۱۳۰

اشعری پس ازنقل عقل عبارات فوق گوید: «این قولی است که تاکنون آن را نشنیده‌ایم وکسی را ندیده‌ایم که بدان قائل باشد واین را خود آن لعین تدلیس کرده تاکسانی که معرفت‌وعلمی ندارندبدان معتقدگردند».

مشابهت خدا با اجسام

«ابن‌راون ی یاد کرده که هشام‌بن‌الحکم گفته است که میان خدای او واجسام دیدنی مشابهتی است بوجهی‌ازوجوه که اگراین‌مشابهت نبوداین اجسام‌دلالت بروجود او نمی کردند»[۱۸]

و نیزاشعری پس از ذکر رجال رافضه و مؤلفان کتابهای آنان گوید:

« و همانا ابوعیسی وراق و ابن‌راوندی خودرا به رافضیان منسوب داشتند و کتابهائی برای‌آنان درمسألهٔ امامت تألیف کردند»[۱۹]

۳ـ مطهربن‌طاهرمقدسی نیمه دوم قرن چهارم

او در «کتاب‌البدءوالتاریخ»[۲۰] درفصلی که اختلاف مسلمانان‌رادربارهٔ نفس و روح بیان‌کرده در چند مورد ازگفته‌های ابن‌راوندی آورده است:

روح

«ابن‌راوندی گفت روح عرض است و انسان هم عبارت از اعراض جمع شده می‌باشد»[۲۱]

انسان

«احمدبن‌یحیی گفته است انسان عبارتست از مقدار آنچه که در قلب و روح است»[۲۲]

۱۸ـ مقالات الاسلامیین، ص ۳۲
۱۹ـ مقالات الاسلامیین، ص ۶۴
۲۰ـ بتصحیح هارت
۲۱ـ البدء و التاریخ، ج۲ ص ۱۲۱
۲۲ـ البدء والتاریخ، ج ۲ ص ۱۲۱

احساس روح و جسد پس از مرگ

«ابن‌راوندی گفته است که جسداست که احساس می کند و روح عرضی است که باطل شده واز بین رفته است». [۲۳]

٤ـ قاضی عبدالجبارهمدانی‌متوفی۴۱۵

اودرکتاب «شرح‌الاصول الخمسة» [۲۴] آنجا که برضروری نبودن شناخت خدا استدلال‌می کند می گوید:

« اگر شناخت خدای ضروری باشد محال است که باشك و شبهه از نفس آدمی منتفی گردد در حالی که ما می‌بینیم بسیاری ازکسانی راکه در اسلام بارز و مشهور بودند مرتد و کافر گشتند و علم بخدای تعالی ازنفس آنان زائل گشت همچون ابن راوندی و ابوعیسی وراق» [۲۵]

ونیز دردو مورد زیر اشاره به برخی ازعقائد ابن‌راوندی کرده است:

حدوث جسم

«چون جسم هیچ‌گاه ازحوادثی مانند اجتماع و افتراق و حرکت وسکون‌جدا نیست لازم آیدکه همچون آنها محدث باشد، جماعتی از ملحدان وابن‌راوندی بااین سخن مخالف هستند» [۲۶]

قدرت و مقدورات

«گروهی ازجبریان معتقدندکه قدرت به‌نسبت با مقدورخود صلاحیت دو ضد را دارد واین فکررا ازابن‌راوندی‌گرفته‌اند بگمان اینکه از پذیرفتن تکلیف مالایطاق می‌رهند در حالیکه از این امرگزیری ندارند زیرا اگر قدرت به نسبت با مقدور خود بدو امر متضاد تعلق گیرد لازم آید که کفر و ایمان هردو ازکافر سرزند ویا اینکه تکلیف او بایمان تکلیف مالایطاق باشد» [۲۷]

۲۳ـ البدء والتاریخ، ج ۲ ص ۱۲۳
۲۴ـ بتحقیق دکتر عبدالکریم عثمان
۲۵ـ شرح الاصول‌الخمسه، ص ۵۴
۲۶ـ شرح‌الاصول الخمسه، ص ۱۱۳
۲۷ـ شرح الاصول الخمسه، ص ۳۹۸

قاضی عبدالجبار در کتاب المغنی نیز اشاره بابن‌راوندی کرده است وچون سیدمرتضی اورا جواب گفته است قول او درذیل سیدمرتضی آورده می‌شود.

۵- سیدمرتضی (ابوالقاسم‌علی‌بن‌الحسین) متوفی ۴۳۶

او کتاب «الشافی‌فی‌الامامة»[۲۸] خودرا در رد ونقض کتاب المغنی قاضی‌عبدالجبار تألیف کرده و در موارد متعددی اشاره به ابن‌راوندی‌نموده است ازجمله در مسأله عصمت‌ائمه ومنصوص بودن آنان[۲۹] ونیزدرمسألهٔ حجت بودن امام درهمهٔ امورشرعی وعقلی[۳۰] از «کتاب‌الامامة» ابن‌راوندی نقل قول می کند و همچنین دربرابر آنان که گفته‌اند که ابن‌راوندی برای نخستین‌بار ادعای وجود نص برامامت حضرت علی‌بن ابی‌طالب راکرده می گویداوبدون دلیل ادعانکرده ومخالفان خودرا مجبور به‌پذیرفتن آن ننموده است[۳۱] وعلت این اتهام را بدین بیان توجیه می کند که چون مخالفان شیعه کلامی مجموع درنصرت‌نص پیش ازابن‌راوندی نیافتند لذا اورا متهم کردند که مبتدء ادعای نص‌است درحالیکه تصنیف وجمع مطلبی هیچ‌گاه دلیل برآغاز قول در آن نمی کند[۳۲]. سیدمرتضی ابن‌راوندی را ازاتهامات معتزله مبرا می‌داند و در برابر آنان ازاو دفاع می کند مثلاً آنجا که قاضی‌عبدالجبار از شیخ خود ابوعلی جبائی نقل می کند که‌گفته‌است: «بیشتر کسانی که‌مذهب شیعه رایاری کرده‌اند منظورشان‌طعن در‌دین واسلام بوده است وتشیع را فقط وسیله‌ای برای این هدف قرارداده‌اند زیراگر با اظهارکفر والحاد می‌خواستند منظورخودرا عملی سازند کسی ازآنان نمی‌پذیرفت لذا این‌طریقه یعنی تشیع‌را نردبانی برای رسیدن به‌مقصودخود ساختند مانند هشام‌بن الحکم وطبقهٔ او ومانند ابوعیسی‌وراق وابوحفص‌حداد وابن‌راوندی»[۳۳]. سیدمرتضی چنین بمدافعه می‌پردازد:

«ابن‌راوندی این کتبی راکه اسباب بدنامی اوشده بقصد معارضهٔ با معتزله و زور آزمائی با ایشان ساخته چه معتزلهٔ از آمیزش با او اظهار نفرت کردند و اورا

۲۸- چاپ سنگی

۲۹- کتاب الشافی، ص ۱۳۱

۳۰- کتاب الشافی، ص ۶۵

۳۱- کتاب الشافی، ص ۱۰۴

۳۲- کتاب الشافی، ص ۹۸

۳۳- کتاب الشافی، ص ۱۲

بقصور فهم وغفلت متهم نمودند واین جمله اورا برآن داشت که این کتب را منتشر نماید تا عجز معتزله را درنقض آنها آشکار سازد وانتقام خود را ازآن فرقه بگیرد و الا ابن‌راوندی ازاین تألیفات علناً تبری می‌جسته ونسبت تألیف آنها را بخود انکار می‌کرده وبدیگری منسوب می‌داشته‌است وشکی نیست که اودراین عمل خطاکار بوده خواه بآنها اعتقاد داشته وخواه معتقد نبوده است و کاری که ابن‌راوندی در این راه کرده نظیرعمل جاحظ یا نزدیك بآن‌است واگرکسی کتب عثمانیه ومروانیه وعباسیه وامامیه ورافضیه وزیدیه راکه همه تألیف جاحظ است جمع‌آورد می‌بینند که مؤلف آنها براثر اظهار آراء متضاد و رنگ برنگ سخن‌گفتن بچه درجهٔ عظیمی از شك و الحاد وقلت تفکر دردین رسیده بوده‌است[۳۴] وهیچکس نمی‌تواند مدعی شود که جاحظ به محتویات این کتب عقیده نداشته و بگوید که چون او مقالات مردم واحتجاجات ایشان را نقل‌کرده براو دراین عمل جرمی وارد نیست چه‌اگر بااین قبیل گفته‌ها بتوان مخالفین را قانع کرد نظیرآن را در حق ابن‌راوندی نیزمی‌توان گفت در صورتی که ابن‌راوندی درکتبی که نام اورا درپیش مردم زشت‌کرده هیچ‌گاه نمی‌گوید که من با این مذاهبی که حکایت‌کرده‌ام معتقدم وبصحت آنها ایمان دارم بلکه می‌گوید دهریه یا موحدین یا براهمه یا مؤمنین باصل‌رسالت چنین وچنان می‌گویند. اگرمی‌شود گفت که برجاحظ در دشنام گفتن‌بصحابه وائمه وشهادت دادن بگمراهی وخروج ایشان از دین‌گناهی نیست وکلام او دراین موارد بمنزلهٔ نقل قول وحکایت است بهمین ترتیب ابن‌راوندی هم مجرم نیست وبنابر قرینهٔ فوق تهمتهائی که براو وارد ساخته‌اند زائل می‌شود»[۳۵]

۳۴- بغدادی درالفرق‌بین‌الفرق، ص ۱۷۷ نیز برهمین منوال برجاحظ خرده‌گرفته آنجا که‌گفته است:

«کعبی بجاحظ افتخارکرده و او را از شیوخ معتزله دانسته وبه تألیفات بسیاراو غره شده است. جاحظ‌خوددراکنانی وازنسل بنی‌کنانة بن‌خزیمة‌بن مدرکة بن‌الیاس بن‌مضر می‌داند. باید باو گفت که اگرتوکنانی هستی آنچنان‌که خود می‌پنداری چراکتاب«مفاخر القحطانیة علی‌الکنانیة وسائرالعدنانیة» را تصنیف کردی، و اگر عرب هستی چرا کتاب «فضل الموالی علی‌العرب» را تألیف نمودی» الخ ...

۳۵- چون‌ترجمهٔ این قسمت درکتاب‌خاندان نوبختی‌آورده شده بود عیناً ازآنجا، ص ۹۱ و۹۲ نقل گردید.

۶ـ امام الحرمین جوینی متوفی۴۷۸

اودر کتاب «الارشادالی‌قواطع‌الادلة فی اصول الاعتقاد»[۳۶] در فصلی که دربارهٔ «نسخ» آورده گوید:

«ابن راوندی عدهٔ کمی از یهودان را تلقین نمود که مسأله‌ای پیش آرند تا بدان پیروان عوام خود را رام سازند و آن مسأله اینکه نسخ نزد مسلمانان جائز است در حالیکه آنان برطبق گفتهٔ رسولشان معتقد به ابدی بودن شریعتشان هستند تا عمردنیا سپری گردد و اگراز آنان دلیل براین مطلب خواسته شود باخبار پیغمبرشان‌که در ابدی بودن شریعت اسلام است استناد می کنند. وماگوئیم که موسی مارا خبرداده است‌که شریعت اوابدی است».[۳۷]

۷ـ ابوالسیرمحمد بزدوی متوفی۴۹۳

اودر مسأله نوزدهم ازکتاب «اصول‌الدین»[۳۸]که دربارهٔ‌کلام خدا بحث می کند گوید «نزد اهل سنت وجماعت‌کلام آدمی قائم بذات اوست وآن شنیدنی و فهمیدنی است» وسپس به عقیدهٔ ابن‌راوندی اشاره می کند:

«و ابن راوندی گفته است‌که‌کلام آدمی قائم بقلب اوست وآنچه قائم بزبان اوست گزارش‌کلام است[۳۹] نه‌عین آن واطلاق‌کلام برآن مجازی است واین قول‌برخی از اشعریان است که از ابوالحسن اشعری حکایت می کنند[۴۰] وفساد این قول آشکار است چنانکد حاجت به‌بیان نیست زیرا وقتی آدمی چیزی را درقلب خود یاد می کند بضد کلام که سکوت است موصوف می گردد و متکلم خوانده نمی‌شود پس آشکار گردیدکه یادآوری قلب کلام نیست»[۴۱]

۸ـ ناصرخسرو قبادیانی‌متوفی ۴۸۱

۳۶ـ بتحقیق دکتر محمد یوسف موسی وعلی عبدالمنعم عبدالحمید.

۳۷ـ کتاب الارشاد، ص ۳۴۳

۳۸ـ بتحقیق لینس.

۳۹ـ بیاد می‌آورد بیت زیر را از اخطل شاعر عرب:

ان الکلام لفی الفـؤاد وانما جعل‌اللسان علی الفـواد دلیلا

۴۰ـ بزدوی بیشتر بمکتب «ماتریدی» تمایل داشته است وجد پدر او از اصحاب ابومنصور ماتریدی بوده است. رجوع شود به ص ۳ اصول‌الدین

۴۱ـ کتاب اصول‌الدین، ص ۶۱

او درفصل ابداع ازکتاب «جامع الحکمتین»[۴۲] چنین گوید:

«نکته‌ای طرفه گفته است احمد بن یحیی راوندی برحشویان بی‌تمیز آن نکته این است که گوئیم: بپرسیم از حشویان که چرا همی گویند که آن کس که گوید این عالم آفریده نیست کافر است؟ یا گویند: کافر باشد هر که گوید این عالم آفریده نیست؟ آنگاه بپرسیم از ایشان که چه گویند که خدای صد عالم دیگر داند همه همچنین کاینست یانداند؟ اگر گوید نداند، خدای را نادان گفته باشند و چون نیارند گفتن که خدا چنین نیز نداند، گویند خدای صدهزار ـ وزین بیش ـ چنین عالم داند. آنگاه گوئیم: چنانکه آن عالمها همچنین باشد بی‌هیچ تفاوتی؟ اگر گویند بلی آنگاه گوئیم: و داند نیز که این چون آن عالمهای بسیاراست کو داند که آن ناآفریده است؟ گویند داند، پس گوئیم این بی‌خردان را که چون شما مقرید که خدای صدهزار عالم داند که ناآفریده و داند که این عالم همچنان عالمهاست. پس این اقرار است که این عالم نیز نا آفریده است بدانك همی گویید که داند که این عالم همچو آن عالمهای ناآفریده است. این نیز باقرار شما ناآفریده باشد. پس چرا مرآنکس را که یك عالم را ناآفریده گفت کافر گفتید و خویشتن را که همی گویید صد هزار عالم ناآفریده است، همی کافر نگوئید»[۴۳].

۹- یاقوت حموی متوفی ۶۲۶

او در کتاب «ارشاد الاریب الی معرفة الادیب معروف به معجم الادباء»[۴۴] در اثنای شرح حال ابوالعباس مبرد می‌گوید:

«مشهورترین و بزرگترین و نفیس‌ترین کتاب ابوالعباس مبرد «المقتضب» اوست ولی کسی ازآن سودی برنگرفته است. ابوعلی فارسی گفته است که من جز در یك مسأله ازآن بهره‌ای نبرده‌ام وآن درمورد واقع شدن «اذا» جواب شرط بوده است در گفتهٔ خداوند: «وان تصبهم سیئة بماقدمت ایدیهم اذاهم یقنطون». وپنداشته‌اند که علت عدم بهره‌مندی ازین کتاب آن بوده است که ابن‌راوندی زندیق آن را از مبرد دریافت کرده‌است وسپس مردم آن‌را ازابن‌راوندی گرفته‌اند، گوئی شومی ابن‌راوندی

۴۲- بتصحیح هانری کربن و استاد دکتر محمد معین.

۴۳- جامع‌الحکمتین، ص ۲۲۳

۴۴- بتصحیح مرگلیوث

آن‌کتاب را فراگرفته چندانکه کسی ازآن بهره‌ور نشده است»[۴۵]

۱۰- حسن بن یوسف بن مطهر معروف بعلامه حلی متوفی ۶۲۶

او در کتاب «انوارالملکوت فی‌شرح الیاقوت»[۴۶] آنجاکه بذکرعقائد مختلف دربارهٔ ماهیت انسان می‌پردازدگوید:

«ابن‌راوندی معتقداست‌که انسان‌بودن جزئی‌است لایتجزی درقلب»

و چون مؤلف‌یاقوت بطور غیر صریح عقیدهٔ ابن‌راوندی‌را ردکرده‌است علامهٔ حلی‌گفته اورا توضیح بیشترمی‌دهد وصریحاً نظر ابن‌راوندی رانقض می‌کند:

«هماناشیخ (= ابواسحق ابراهیم‌بن‌نوبخت)[۴۷] گفتهٔ ابن‌راوندی را بدین بیان ابطال‌کرده‌است‌که سوای آن جزء که در قلب است بقیه اجزاء مرده‌است زیراماهیت انسان آنست‌که درك‌کننده‌است واگر این‌جزء نامتجزی در قلب باشد سوای آن جزء غیر مدرك است پس حرکت‌دادن دست ازبیمار درست نیاید»[۴۸].

باملاحظهٔ یادداشتهای فوق چنین نتیجه‌گرفته می‌شود که لحن معتزله بیش از فرقه‌های دیگر نسبت به ابن راوندی تند بوده‌است بعلت اینکه او ازآنان بریده وبرد ونقض آنان پرداخته چنانکه یکی از کتابهای خودرا اختصاص به بیان فضیحت‌های معتزله داده است[۴۹]. مهم‌ترین و مسبوط‌ترین‌کتابی‌که درردگفتار ابن‌راوندی دردست است کتاب «الانتصار» خیاط معتزلی است قاضی عبدالجبار معتزلی که در کتاب المغنی[۵۰] برد ابن‌راوندی پرداخته طعن شدید خود را که دراین مقاله ازآن یاد شد از شیخ خود ابوعلی جبائی معتزلی نقل می‌کند، ابوعبدالله جـعل که‌کتابی نوشته ودر

۴۵- ارشاد الاریب، ج ۷ ص ۱۴۳

۴۶- بتصحیح محمد نجمی زنجانی.

۴۷- مرحوم اقبال ابواسحـق ابراهیم بن نوبخت را از قدیم تـرین متکلمان فرقـه امامیه و زمان اورا نیمهٔ اول قرن چهارم حدس‌زده است، رجوع شودبه خاندان‌نوبختی، ص ۱۶۶

۴۸- انوار الملکوت، ص ۱۵۰

۴۹- مقصود کتاب «فضیحة المعتزله» اوست‌که درپاسخ «فضیلة المعتزله» جاحظ نوشته است وکتاب الانتصار خیاط رد برآن‌کتاب است.

۵۰- کتاب المغنی قاضی عبدالجبار درقاهره تحت طبع است وتاکنون چند مجلدآن چاپ شده‌است وچنانکه گفته شده‌آنچه اینجا ازکتاب‌المغنی نقل‌شده ازمنقولات‌سیدمرتضی درکتاب الشافی است.

آن عقیدهٔ ابن‌راوندی را درباب اینکه جسم ازعدم بوجود نمی‌آید ردکرده[۵۱] از افاضل معتزلهٔ خراسان بوده ومفصل ترین شرح‌حال توأم باطعن از ابن‌راوندی که در کتاب «معاهدالتنصیص» آمده ازقول ابوالقاسم بلخی کعبی رئیس معتزلهٔ بغداد نقل شده است[۵۲] وبخوبی آشکاراست که متکلمان معتزله خوب توانستند درسرکوبی کسی که از مکتب آنان انحراف جسته همداستان شوند پس شگفت نیست که ماتریدی که اعتزال را طرفی اززندقه بشمار می‌آورد چنانکه معتزله را باملاحده وزنادقه برابر می‌داند و کعبی راکه معتزلیان «امام‌اهل‌الارض» گویند احمق[۵۳] می‌خواند ابن‌راوندی را با دیده دیگری بنگرد، والله‌اعلم.

دو مورد دیگر

۱ـ درکتابی که به‌شمارهٔ *OR. 8613* درموزهٔ بریتانیا ضبط شده واستاد مجتبی مینوی آن‌را بنام «شرح ابواسحق نصیبی[۵۴] معتزلی برنقضی که ابوعلی ابن‌الخلاد بر کتاب رازی نوشته است» نامیده است چنین آمده:

۵۱ـ فهرست ابن ندیم، ص ۲۴۸؛ ابوحیان توحیدی نیز در کتاب الامتاع و المؤانسه ج ۱ ص ۱۴۰ ازکتاب «نقض‌کلام‌ابن‌راوندی» ابوعبدالله جعل یادکرده است.

۵۲ـ عباسی صاحب معاهدالتنصیص گفتارخودرا ازکتاب «محاسن خراسان» ابوالقاسم بلخی متوفی ۳۱۹ نقل‌کرده متأسفانه از این‌کتاب اثری در دست نیست و باحتمال قوی او هم‌از فهرست ابن‌ندیم نقل‌کرده است توضیح‌آنکه یك‌قسمت از رجال معتزله ازنسخی که فلوگل درچاپ ابن‌ندیم بکار برده ساقط گردیده وسپس درپایان چاپ مصراز روی‌نسخهٔ احمد تیمور پاشاکه او خود از یك مجلهٔ آلمانی اخذ کرده افزوده شده این قسمت بنحو مفصل‌تر درنسخه‌ای که‌متعلق به‌کتابخانه چستربیتی Chester - Beattuy بوده‌بوسیله اربری Arberry کشف شد و درآن آثار ابن‌راوندی‌که درمآخذ دیگر نیامده است ذکر گردیده است رجوع شود به‌مقالهٔ J.W. Fück تحت عنوان:

«Same Hitherto Unpublished Texts on the Mu‹ tazilite Movemnet Fram Ibn al - Nadim's Kitab - al - Fihrist».

صفحهٔ ۵۱ تا۷۴ کتاب‌ارمغان علمی که عنوان انگلیسی آن اینست:

Professor Muhammad Shafi, Presentation volume (Lahore,1955

۵۳ـ کتاب التوحید و ماتریدی، صفحات ۲۴۸ و۳۳۱ و ۸۴ و ۵۲

۵۴ـ ظاهراً «نصیبینی» رجوع شود به طبقات المعتزله، ص۱۱۴

«فصل:... اما پرسش اول‌را ابن‌راوندی در کتاب‌فرند[55] ایراد کرده که اگر آنچه که مانندآن‌آورده نشده باشد معجزه می‌بود و دلالت برپیمبری می‌کرد لازم می‌آمد که این دو کتاب[56] هم معجزه باشد زیراکسی مانند آن دورا نیاورده است»[57]

۲- ابوالمظفر اسفراینی متوفی ۴۷۱ درکتاب «التبصیر فی‌الدین و تمییزالفرقة الناجیة عن‌الفرق‌الهالکین» در باب ششم آنجاکه مقالات مرجئه و فضایح آنان‌را یاد می‌کندگوید:

«فرقه پنجم مریسیه یاران بشر مریسی اندکه معتزله بغداد از پیروان اویند» و در ضمن بیان آراء و عقائد اوگوید:

«او می‌گفت ایمان تصدیق به دل وزبان است چنانکه همین را ابن‌راوندی‌گفته است»[58]

۵۵- در نسخه بدون نقطه است و درکتابها گاهی «فرید» وگاهی «فرند» آمده‌شاید «فرند» باشد معرب «پرند» به معنی شمشیر

۵۶- یعنی کتاب اقلیدس و بطلمیوس

۵۷- کتاب یادشده، ص۹

۵۸- التبصیرفی‌الدین، ص۹۲

۱۳

اسماعیلیه

درتاریخ‌اسلام وایران وهم‌چنین درکتب ملل‌ونحل، مامکرراً بنام اسماعیلیه و اسماعیلیان برخورد می‌کنیم، اینان پس ازامام جعفرصادق علیه‌السلام فرزند ارشداو اسماعیل را امام میدانند وگویند حضرت او را بجانشینی خود برگزید ولی دیگران گویند چون او شراب مسکر خورد، حضرت او را از فرزندی خود طرد و فرزند دیگر خود را جانشین ساخت.

فرقهٔ اسماعیلیه تا ظهور عبدالله‌بن میمون‌القداح در حدود سال ۲۶۰ هجری یکی از فرق عادی شیعه بود ولی پس ازاو تحولی در این مذهب پیدا شد که موجب پدید آمدن خلافت فاطمیان درمصر و ظهور قدرت و تشکیلات اسماعیلیه گردید، و چنانکه برخی ازمورخان نوشته‌اند عبدالله دعوی نبوت کرد وازکسانیکه دعوت اور پذیرفتند مردی بود بنام حمدان‌بن الاشعث ملقب بقرمط، واو بدستیاری دوست وداماد خود موسوم به«عبدان» تشکیلات تبلیغاتی بوجود آورد. پس‌از عبدالله پسرش محمد جانشین اوگردید، وبعدهم احمد نامی معروف بابوشلعلع (که بعضی اورا پسر محمد و برخی دیگر برادر محمد نوشته‌اند) وسپس سعیدبن الحسین‌بن عبدالله‌بن میمون القداح جای او را گرفتند. این سعید شنیده بود که بربریان افریقای شمالی انتظار ظهور امام را دارند، بدانجا رفت و خود را نبیرهٔ محمدابن اسمعیل و مهدی موعود معرفی و اسم ابومحمد عبیدالله را اختیار کرد و سلسهٔ بنوالاغلب را در شمال افریقا منقرض وسلسلهٔ فاطمیان را تأسیس کرد. فاطمیان شصت سال بعد مصر را ازخاندان اخشید گرفتند وافزون بردو قرن خلافت وحکومت کردند[1].

خلافت فاطمیان در مصر با خلافت عباسیان رقابت میکرد و از جهاتی بر آن امتیاز وبرتری داشت، ازجمله‌آنکه سازمان تبلیغاتی منظمی در داخل وخارج داشتند

۱- ادوارد برون، تاریخ ادبی ایران، ترجمهٔ علی‌پاشا صالح، ص۵۷۷

که هدف عمدهٔ آن باطل ساختن خلافت عباسیان و درهم شکستن کاخ روحانیت آنان بود. دامنهٔ این تبلیغات نواحی مختلف ایران‌را که حکام آن تابع خلفای عباسی بودند فرا گرفت تاآنکه مردان بزرگی همچون المؤید فی‌الدین شیرازی وناصرخسرو وحسن صباح ازایران بسوی مصر سفرکردند وتشکیلات خلافت فاطمیان‌را از نزدیك دیدند و وچنان شیفته شدندکه پس ازبازگشت بموطن خود داعیهٔ دعوت آنان‌را بعهده‌گرفتند ودرین راه ازجاه ومقام خود دست شستند و خود را دچار ناراحتی‌هائی نیز ساختند. المؤید فی‌الدین شیرازی درسال۴۳۸[2]، و ناصرخسرو در سال۴۴۱[3]. وحسن صباح در سال۴۷۱[4] بقاهره آمدند، وپس از مراجعت هریك، تبلیغ ودعوت جزیره‌ای را بعهده گرفتند وچنانکه میدانیم ناصرخسرو حجت جزیرهٔ خراسان بوده است[5].

نه تنها در ایران بلکه درسایر نقاط هم داعیان وحجت‌های اسمعیلیه بشغل تبلیغ ودعوت اشتغال داشته‌اند چنانکه المعزلدین‌الله‌خلیفه فاطمی درنامه‌ای که بیکی از پیشوایان قرامطه نوشته است گوید: « ما من‌جزیرة فی‌الارض‌ولااقلیم الاولنافیه حجج ودعاة یدعون‌الینا»[6].

درتاریخ اسلام وایران امور شگفت‌آوری از ینان ذکر شده ودربارهٔ مردان این مذهب‌گفتارهای متناقض دیده می‌شود. مثلاً:

ازطرفی مردی همچون قاضی نعمان‌بن حیون متوفی ۳۶۳ با تألیف کتاب دعائم‌الاسلام[7] احکام شرعیه وحلال حرام واخبار اهل‌بیت را روشن می‌سازد و دیگری

۲ــ مصطفی غالب، تاریخ الدعوة الاسماعیلیة، ۱۷۸

۳ــ ناصرخسرو، سفرنامه، ص ۷۷

۴ــ نصرالله فلسفی، هشت مقاله تاریخی و ادبی، ص ۲۰۴

۵ــ اسماعیلیان عالم‌اسلامی‌را بچند منطقه تقسیم کردند وهرکدام راجزیره نامیدند ومبلغ جزیرهٔ خراسان ناصرخسرو بوده چنانکه گوید:

ازین دیو تعویذکن خویشتن را — سخن‌های صاحب جزیره خراسان

و مرتبهٔ حجت یکی از مراتب عالیهٔ دعوت اسماعیلیان بوده چنانکه همو گوید:

مرعقلا را بخـراسان منم — بـر سفها حجـت مستنصـری

(ناصرخسرو، دیوان، ص۳۲۱ و ۴۱۳)

۶ــ دکتر محمد جمال‌الدین سرور، النفوذ الفاطمی فی‌جزیرة العرب، ص ۴۲

۷ــ بتحقیق آصف بن‌علی فیضی

مانند حمیدالدین کرمانی حجت جزیرهٔ عراق با تألیف کتاب راحةالعقل[۸] بسال ۴۱۱، برای این مذهب بنیان عقلی وفلسفی می‌گذارد؛ وازطرفی دیگر مردی مانند ابوطاهر قرمطی بکاروان حاجیان حمله برده عدهٔ بسیاری را مقتول می‌سازد وسنگ کعبه را می‌رباید[۹]، و دیگری همچون‌صنادیقی مجالسی ترتیب میدهد ودر آن زنان ومردان را درهم می‌آمیزد و مفهوم «هرکه بهرکه» را عملی می‌سازد[۱۰]

و باز ناصر خسرو بایك خواب دیدن[۱۱] ترك ملاهی ومناهی می‌گوید و دست ازکارهای دنیائی شسته پشت پا بجاه ومقام میزند وچند بار بزیارت خانهٔ خدا میرود و سرانجام هم در راه دین و راستی ودرستی ازخانه و خانوادهٔ خود دور شده خود را بزندان وتبعید فرومایگان دچار می‌سازد[۱۲] وباتألیف کتابهائی مانند: زادالمسافرین، جامع‌الحکمتین، خوان‌الاخوان، وجه‌دین، گشایش و رهایش، بتقویت علم و دین می‌پردازد هرچند دربارهٔ او برخی گفته‌اند که بسیارکس از اهل طبرستان را بکفر و الحادکشانیده است[۱۳]

واز طرفی حسن‌صباح وپیشوایان الموت‌مردانی را پرورش می‌دادندکه در راه کشتن امرا و حکام و بزرگان دست از جان می‌شستند بطوریکه‌بزرگان‌کشور لحظه‌ای آسودگی وآرامش نداشتند وهرآن در بیم مرگی ناگهانی بودند.

چگونگی کارد زدن فدائیان اسماعیلی در کتب تاریخ مسطور است و این چند مورد را برای نمونه ذکر می‌کنیم:

دکانداری درساری ازگوشهٔ دکان می‌جهد ودر اسپهبد شاه‌غازی درمیآویزد و

۸- بتحقیق دکتر محمدکامل حسین و دکتر محمد مصطفی حلمی

۹- سیوطی، تاریخ الخلفا، ص ۳۸۳

۱۰- معری، رسالة الغفران، ص ۴۲۰ و مقریزی، اتعاظ الحنفا، ص ۲۲۲. این عمل را بدیگران نیز نسبت داده‌اند از آن جمله ابن جوزی گوید، بابکیه یعنی اتباع بابك خرم دین‌شبی دارندکه درآن چراغ را خاموش می‌سازند وسپس اعمال منکره بجای می‌آورند، تلبیس ابلیس،ص۳۶

۱۱- ناصر خسرو، سفرنامه، ص ۱

۱۲- ناصر خسرو، دیوان، ص ۲۷۱ و ۳۲۹

۱۳- الحسینی العلوی، بیان الادیان، ص ۳۹

اورا باکارد میزند[۱۴]

مردی بصورت دانشجویان در مجلس درس امام فخررازی می‌نشیند و پس از ختم درس باوحمله‌ور می‌شود و تهدید می کندکه «اگردوباره سخنان تند و زننده در بارهٔ بزرگان مذهب شیعه بگوئی طعمهٔ این کارد می‌شوی» واستاد هم ازفردای آن‌روز ازبیم جان روش درس خود را تغییر می‌دهد[۱۵]

دیگری که بظاهر ازخادمان سلطان‌سنجر بوده کاردی در خواب‌گاه سلطان فرو میکند و سپس بدو پیغام می‌دهدکه «اگرنه بسلطان ارادت خیربودی آن کاردکه شب درزمین درشت می‌نشاندند درسینه نرم اواستوارکردندی» که ازآن ببعد سلطان ازترس خود بصلح با ایشان مایل می‌شود[۱۶]

درخواب‌گاه‌صلاح‌الدین‌ایوبی که‌گرداگردآنرانگهبانان مسلح‌احاطه‌کرده‌بودند نیز یك تن فدائی خنجری بزین فرو برد ونامه‌ای درکنار آن نهاد بدین مضمون: از قدرت پیشوای ما«سنان»مگر آگاه نیستی که بدین‌گونه از حد خود تجاوز می کنی ما می‌توانستیم تورا بکشیم ولی بخشیدیمت تا ببینیم پس ازین‌پس چه می کنی.

نخبر کم انا قدرنا علیکم نوخر کم حتی‌تتم العزائم[۱۷]

تا آنجاکه دشمن بزرگ وسرسخت آنان یعنی خواجه نظام‌الملك طوسی بزخم دشنه یك تن فدائی چشم ازدنیا فرو می‌بندد[۱۸]

ولی خود او، یعنی حسن صباح گوید: من برای عبادت وپرستش خداگوشه‌ای برای خود برگزیده‌ام وبادای فرائض وسنن اشتغال دارم واینان‌که درراه حفظ مال و شرافت وناموس جان خود را بخطرمی‌اندازند معذورند زیرا آنانکه طعمهٔ‌کارد این از جان‌گذشتگان میشوندکسانی‌اندکه ازطرف خلفابرمردم مسلط شده‌اند ونه تنها برجان و مال مردم‌ابقاء نمی‌کنند بلکه بزنان در حضور شوهرانشان دست‌درازی می کنند و

۱۴- ابن اسفندیار، تاریخ طبرستان، جلد دوم، ص ۶۸

۱۵- مقدمهٔ‌الرسالة الکمالیه فی‌الحقائق الالهیه فخرزازی، نقل ازتاریخ نگارستان

۱۶- جوینی تاریخ جهانگشای، ج ۳ ص ۱۱۶

۱۷- عارف تامر، سنان وصلاح الدین، ص ۹۰

اینگونه تهدید درداستانهای تاریخی ایران‌نظائری دارد وازآن جمله است‌تهدیدی که باردشیر بابکان شده است در داستان‌کرم هفتواد. (کارنامهٔ اردشیر بابکان، ص ۱۸۹)

۱۸- جوینی، تاریخ‌جهانگشای، ص ۱۱۱

مردم هم ملجأ وپناهی ندارند واگر هم شکایتی رود بلابردادخواه آید.

وقت ضرورت‌چو نماندگریز دست‌بگیرد سرشمشیر تیز[۱۹]

آنانکه خود اهل این مذهب بوده‌اند دربارهٔ خلفای‌فاطمی و حجج ودعاة آنان بتمدری غلو می کنندکه آنها را ازموجودات جسمانی مبرا نموده وهمتای مجردات‌و مفارقات میدانند. گاه آنان را بمرتبهٔ خدائی وگاه بمرتبهٔ پیمبری رسانده گاهی علما وفلاسفه عالم را بمکتب دانش آنان دعوت می کنند.

ابن‌هانی‌اندلسی‌متوفی۳۶۳ قصیده غرائی درمدح‌المعزلدین‌الله سروده که‌دوبیت از آغاز آن نقل می‌شود:

ما شئت لا ماشاءت الاقدار فاحکم فانت الواحد القهار

و کانما انت النبی محمد و کانما انصارك الانصار[۲۰]

و وقتی همین خلیفه وارد شهر رقاده ـ که ازنواحی قیروان است ـ شد، شاعر مذکور دربارهٔ اوچنین سرود:

حل برقادة المسیح حل بها آدم و نوح

حل بهاالله ذو المعالی و کل شی سواه ریح[۲۱]

ناصرخسروگرچه درغلو ومبالغه بپای ابن‌هانی نمی‌رسد ولی درموارد مختلف خلیفهٔ فاطمی و دعاة او را بآخرین درجه می‌ستاید ازآن‌جمله است در مورد زیر در ستایش المستنصربالله خلیفهٔ‌فاطمی:

مستنصر بالله که از فضل خدایست موجود و مجسم شده درعالم فانیش

ایزدش عطا داد بپیغمبر از یـراك اویست حقیقت یکی از سبع مثانیش

درعالم‌دین اوسوی‌ماقول خدایست قولی که همه‌رحمت‌وفضل‌است‌معانیش

***

اگر از خانه و از اهل جدا ماندم جفت گشتستم بـا حکمت لقمانـی

پیش داعی من امروزچو افسانه‌ست حکمت ثابت بن قره حرانی

۱۹ـ فلسفی، هشت مقاله تاریخی و ادبی، ص ۲۱۳ و ۲۱۵ در نامه حسن صباح به‌ملکشاه سلجوقی.

۲۰ـ مقریزی، اتعاظ الحنفا، ص ۱۴۰.

۲۱ـ ابن‌هانی، دیوان، ص ۴۰.

داغ مستنصر بـالله نهـاد ستم بر برو سینه و بر پهنهٔ پیشانی
آن خداوند که صدشکر کند قیصر گر بباب الذهب آردش بدربانی[۲۲]

و در بیت زیر اشاره بفضل داعیان مذهب اسماعیلی می کند:

فضل سخن کی شناسد آنکه نداند فضل اساس وامام وحجت ومأذون[۲۳]

حمیدالدین کرمانی مراتب دعوت اسماعلیان را باعقول دهگانهٔ فلسفهٔ ارسطو واجرام علوی آسمانی بترتیب زیر منطبق می‌سازد:

۱ـ عقل اول = ناطق (مبدع نخستین)

۲ـ عقل دوم = اساس (فلک کواکب اعلی)

۳ـ عقل سوم = امام (فلک زحل).

۴ـ عقل چهارم = باب (فلک مشتری).

۵ـ عقل پنجم = حجت (فلک مریخ).

٦ـ عقل ششم = داعی بلاغ (فلک شمس).

۷ـ عقل هفتم = داعی مطلق (فلک زهره).

۸ـ عقل هشتم = داعی محدود (فلک عطارد).

۹ـ عقل نهم = ماذون مطلق (فلک قمر).

۱۰ـ عقل دهم = مأذون محدود (مادون فلک قمر)[۲۴].

ودر برابر این مبالغه‌ها برخی دیگر، بطوری که اشاره شد، چنان مراتب آنان را پائین آورده‌اندکه هیچ فرقه‌ای را بزشتکاری وبدنامی این فرقه بشمار نیاوراه‌اند؛ گاهی نسبت زنای با محارم باینان داده‌اند[۲۵] و گاه گفته‌اندکه آنان تزویج با پسر را روا میدارند ودر نماز بسوی قلعهٔ‌الموت می‌ایستند[۲۶]. عبارات واشعار زیر موید این مطلب است:

«... وبرپشت زمین ازهمه اصناف مبطلان ازمشرک وکافروبت پرست وآفتاب

۲۲ـ ناصر خسرو، دیوان، ص ۲۲۴ و ۴۳۱.

۲۳ـ مآخذ پیشین، ص ۳۰۹.

۲۴ـ کرمانی، راحة‌العقل، ص ۱۲۷ و ۱۲۹

۲۵ـ یمانی، کشف اسرار الباطنیة واخبار القرامطة، ص۳۱ ودیلمی یمانی، قواعد عقائد آل محمدالباطنیة، ص ۷۹

۲۶ـ قزوینی رازی، کتاب النقض، ص ۱۰۱ و ۳۲۹

پرست وستاره‌پرستت ومجوس‌وآتش‌پرست وجهود وترسا وازهمه اعدای خدا وانبیاء، واولیاء، ملحدان بدتر وشقی‌تروملعون‌ترند چنانکه شاعر تازیان میگوید:

الباطنية شر الخلق كلهم شرور باطنهم ترميك بالشرر
دين الاباحة و التعطيل دينهم والجحد بالرسل والتكذيب بالزبر
هم المجوس بنو ديصان فانتسبوا مكراً وزوراً الى الاشراف من مضر[۲۷]

مثلاً مینویسند پیشوای قرامطه بیت‌المقدس را قبله ساخت و فرمان داد تا در آنجا حج بجای آورند، وروزه‌را بدو روز نوروز و مهرگان تقلیل داد، و دوشنبه را روز آدینه قرار داد، ونبیذ وخمررا حلال ساخت[۲۸] ونیز پیش ازین گفتیم که قرامطه چگونه بقافلهٔ حجاج زدند وحاجیان راکشته چاه‌زمزم‌را ازگشتگان پرکردند، وسنگ کعبه‌را ربودند ومدتی نزد خود نگاه داشتند.

ولی ناصرخسرو اعمالی ازقرامطهٔ لحساء نقل می کندکه حاکی از نوع دوستی وانسانیت آنان است وما قسمتی ازآن را درین‌جا نقل می کنیم:

«... ازرعیت عشر چیزی نخواستندی واگرکسی درویش شدی یاصاحب قرض او را تعهد کردندی تاکارش نیکو شدی و اگر زری کسی را بردیگری بودی بیش از مایهٔ او طلب نکردندی. وهرغریب که بدان شهر افتد وصنعتی داند چنانکه کفاف او باشد مایه بدادندی تا او اسباب و آلتی که در صنعت او بکار آید بخریدی وبمراد خود رسیدی. و اگر کسی از خداوندان ملك و آسیاب را ملکی خراب شدی و قوت آبادان کردن نداشتی ایشان غلام خودرا نامزدکردندی که بشدندی وآن ملك وآسیاب آبادان کردندی...»[۲۹]

وشگفت‌تر آنکه گروهی ازآنان درصدد برآمدندکه فلسفهٔ یونانی را با شریعت اسلامی درآمیزند ورسائلی درجمیع ابواب فلسفهٔ علمی وعملی تألیف کنند، وبگفتهٔ دکتر طه‌حسین با برهم‌زدن نظام عقلی و فکری، نظام سیاسی و اجتماعی که از آن ناراضی بودند برهم زنند[۳۰]. البته چنانکه میدانیم در این راه توفیق حاصل کردند و پنجاه

۲۷- ماخذ پیشین، ص ۷۵
۲۸- مقریزی، اتعاظ الحنفا، ص۲۰۸
۲۹- ناصر خسرو، سفرنامه، ص ۱۱۰
۳۰- رسائل اخوان الصفا، مقدمهٔ دکترطه حسین.

رساله تألیف کردند و آن را رسائل اخوان‌الصفا و خلان‌الوفا نام نهادند. درین رسائل تعصب نژادی و دینی کمتر دیده می‌شود. از فلسفهٔ یونان و هند و ایران استفاده کردند هم چنانکه از دیانت‌های آسمانی و غیرآسمانی بهره‌ور شدند. و چون مدعی بودند که این عمل را فقط برای خشنودی خدا و خدمت بدانش و انسانیت انجام داده‌اند، از ذکر نام خود خودداری کردند. ابوحیان توحیدی نام چهارتن ازین گروه را ذکر کرده است: ابوسلیمان محمدبن مشعربستی معروف بمقدسی، ابوالحسین علی‌بن هارون زنجانی، ابواحمد مهرجانی، عوقی[۳۱].

این گروه سری تأثیر زیادی در روشن‌شدن فکر برخی از دانشمندان اسلامی داشته‌اند از آنجمله ابوالعلاء معری شاعر و فیلسوف نابینای عرب باشعبه‌ای ازین گروه ارتباط داشته وازین جهت بسیاری ازمطالب لزومیات او بارسائل اخوان‌الصفا تطبیق می‌کند. ومادرجای خود مفصلاً دربارهٔ این رسائل و مؤلفان آن بحث خواهیم کرد.

بطور اجمال دانستیم چه اعمال متناقضی از مردان این فرقه سرزده و چگونه دربارهٔ معرفی این گروه راه‌افراط و تفریط پیموده شده‌است، البته آنچه‌که در نکوهش این گروه گفته شده بیشتر توأم باتعصب و غرض‌ورزی بوده و درعین حال نمی‌توان ادعا کرد که کاملاً عاری ازحقیقت است چه‌آنکه ماباید این‌فرقه را درزمانها و مکانهای مختلف جداگانه مورد بحث قراردهیم و همه را بایك چوب نرانیم. قدما هم باین موضوع نیز توجه داشته‌اند چنانکه شهرستانی صاحب ملل‌ونحل میان اسماعیلیان قرن چهارم ومتأخرین آنان که درقرن پنجم بوده‌اند فرق بسیاری گذاشته و گفته است است بین اعتقاد المعزخلیفهٔ فاطمی واعتقاد شیخ‌الجبل فرق کلی می‌توان یافت.

اما تعصب و غرض‌ورزی ازآنجا پیدا شدکه چون خلفای بنی‌عباس با آنان دشمن بودند وسلاطین وامرای مراکزاسلامی خود را نمایندهٔ خلیفهٔ بغداد میدانستند ومطیع فرمان او بودند، خواه ناخواه درنکوهش و بدجلوه دادن این فرقه که حکومتشان با حکومت بنی‌عباس رقابت میکردمی کوشیدند بدین‌جهت هم‌شیعیان اثناعشری و هم سنیان بااین فرقه‌دشمن‌بودند وآنان‌را زندیق وملحد می‌خواندند؛ گفتار صاحب‌النقض را دربارهٔ این گروه ملاحظه کردیم وهمو نیز گوید کتابهائی که شیعه درنقض آنان

۳۱- توحیدی، الامتاع والمؤانسه، ج ۲ ص ۵

نوشته‌اند از مختصر ومطول نهایت ندارد[۳۲]

سنی‌هاعلاوه برآنکه درنسبت‌دادن کفر والحاد باشیعه‌ها همداستان‌بودند مذهب شیعه راهم دهلیزی ازبرای آن مذهب پنداشته‌اند، چنانکه‌درکتب عربی سنیان‌بعبارت «الامامیةدهلیزالباطنیة»[۳۳] ودرکتب‌فارسی‌شیعیان‌بعبارت «رافضی دهلیزملحدیست»[۳۴] زیاد برخورد می‌کنیم.

و از همین جهت بسیاری از مردان بجرم تمایل باین مذهب یا مرتبط بودن با کسانیکه اهل این مذهب بودند از حقوق اجتماعی محروم و زندانی و تبعید ومقتول گردیدند، ونیزبهانه‌ای بدست حکام وامراء افتاده بودکه هرگاه باکسی دشمنی داشتند ویا اورا مانع مقاصد شوم خود می‌دیدند بداشتن این مذهب متهمش می‌ساختند، و سپس‌اورا نابودمی‌کردند. حوادث ووقایع بسیاری ازتاریخ ما بدین مذهب ارتباط پیدا می‌کند بدین جهت باید گفتار مورخان ونویسندگان کتب ملل ونحل را دربارۀ اینان بررسی‌کردوصحت وسقم هریك راسنجید، وآنگاه روش این‌فرقه‌را درزمانها ومکانهای مختلف جداگانه مورد بحث قرارداد تا آنکه پرده ازروی حقیقت برداشته شود.

***

اکنون نخست بذکر نامهائی که این فرقه بدان خوانده می‌شده‌اند می‌پردازیم وسپس اصل ومنشأ وعقائد و آراءآنان را بیان می‌کنیم و پس ازآن دربارۀ حوادث تاریخی‌که بدانها مربوط می‌شود وهمچنین تأثیرآنان درعلوم وادبیات سخن‌می‌رانیم. در بیان نامها استقراء کامل از کتب تاریخ وملل و نحل مورد نظر نبوده و همچنین ترتیب خاصی هم درآن رعایت نشده است فقط منظور این است که بدانیم موافقان و مخالفان این گروه، آنان را در کتب تاریخ و ملل و نحل بچه‌نامی خوانده‌اند وخود کدام یك ازین نامها را قبول داشته‌اند.

مقدسی آنگاه‌که ازمذاهب قرن چهارم یاد می‌کند گوید چند مذهب است‌که بر مذهب هم‌شکل‌خود غلبه دارد از آنجمله اشعریه برکلابه، **باطنیه** بر **قرمطیه**، معتزله

۳۲- قزوینی رازی، کتاب النقض، ص ۷۰
۳۳- دیلمی، قواعد عقائد آل‌محمد الباطنیة، ص ۱۱
۳۴- کتاب النقض، ص ۳۲۰ نقل از بعض فضائح الروافض

برقدریه، شیعه برزیدیه، جهمیه برنجاریه[۳۵]

خواجه‌نظام‌الملک در سیاست‌نامه‌گوید: وباطنیان را بدان وقت اسمی ولقبی بوده‌است وبهرشهری ایشان‌را بنامی دیگرخوانده‌اند. بحلب ومصر **اسماعیلی** خوانند، و ببغداد و ماوراءالنهر و غزنین **قرمطی** خوانند، و بکوفه **مبارکی**، و ببصره **راوندی** و **برقعی**، وبه‌ری **خلفی** و **باطنی**، وبگرگان **محمره**، وبشام **مبیضه** و بمغرب **سعیدی**، وبلحسا وبحرین **جنابی**، وباصفهان **باطنی** و ایشان خویشتن را **تعلیمی** خوانند[۳۶]

غزالی طالبان را بچهار گروه تقسیم کرده: متکلمان، فیلسوفان، صوفیان، و سپس گوید باطنیان خودرا **اصحاب تعلیم** دانند وگویند این تعلیم باید ازامام معصوم گرفته شود[۳۷].

شهرستانی گوید: اینان‌را باطنیه خوانندبرای آنکه‌گویند برای هرظاهری باطنی وبرای هر تنزیلی تاویلی است. ونزد هرقوم لقبی‌مخصوص دارند در عراق **باطنیه** و **مزدکیه** و **قرامطه** ودرخراسان **تعلیمیه** و **ملاحده** خوانده می‌شوند، و خود گویند ما **اسمعیلی** هستیم[۳۸]

عبدالجلیل قزوینی رازی‌گوید: واین جماعت را **ملحد** خوانند والحاد گبری بود. چنانکه حق تعالی گفته‌ان‌الذین‌یلحدون فی‌آیاتنا، وذرواالذین‌یلحدون‌فی‌اسمائه، و **زندیق** خوانندشان ازآنجاکه بوقت گشتاسب و لهراسب که از ملوك آتش‌پرستان بودند مردی پدید آمد نام او زردشت ودعوی پیغمبری کرد وکتابی جمع کرد نام اوزند وپازند، وپس از وی مردی آمد نام او مانی و دعوی پیغمبری کرد و کتابی جمع کرد وبدوخدای‌گفت، یکی‌نور ویکی ظلمت، پس بآن نسبت این جماعت رازندیق خوانند. و **قرمطی** شان نامند بنسبت‌آن قرمط‌که شرح داده‌آمدکه ازاولادگبری‌است. وایشان خویشتن را **باطنی** خوانند بدو معنی یکی آنکه‌گویند هر ظاهری را باطنی هست و دیگرآنکه‌گویند مارا باهم اسراری باشدکه دیگران را برآن اطلاعی نباشد. **وسباعی**

۳۵- مقدسی، احسن التقاسم فی معرفة الاقالیم، ص ۳۷.

۳۶- نظام‌الملک، سیاست نامه، ص ۲۳۶.

۳۷- غزالی، المنقذ من‌الضلال، ص ۱۳.

۳۸- شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱ ص ۳۳۵.

گویندشان که بائمه هفت گویند و **اسمعیلی** خود معلوم است که چرا خوانندشان[۳۹].

امام فخر رازی فرقه‌هائی را نام می‌برد که ادعای اسلام می‌کنند ولی مسلمان نیستند و از آن میان **باطنیه** را ذکر می‌کند وشعب آن‌را بدین گونه بر میشمارد: **صباحیه، قرامطه، بابکیه، مقنعیة، سبعیه**[۴۰].

ابوالمعالی محمدالحسینی‌العلوی مانند امام‌فخر از «صباحیه» که پیروان حسن صباح‌اند، و «ناصریه» که پیروان ناصرخسرواند نام برده است.[۴۱]

مؤلف کتاب تبصرة العوام این نام‌ها را برای آنان ذکر می‌کند: **باطنیه**، **قرامطه، خرمیه، سبعیه، مقنعیه، بابکیه، محمره، صباحیه، ناصریه، باطنیه**.[۴۲]

قلقشندی آنان‌را **باطنیه، ملاحده، فداویه**، می‌خواند وگوید آنان خودرا **اصحاب الدعوةالهادیه** خوانده‌اند زیرا اسماعیل خودرا «صاحب الدعوة الهادیه» خوانده است[۴۳].

درکتاب هفت باب که ازکتب اسماعیلی است **اصحاب دعوت هادیه مهدیه اسماعیلیه** خوانده شده‌اند[۴۴].

ابن حزم گوید: اسماعلیه و قرامطه قـائل به مجوسیت محض‌اند و از اسلام خارج می‌باشند[۴۵].

درمحضری[۴۶] که القادر باللهخلیفهٔ عباسی ترتیب داده بود برای ابطال نسبت خلفای مصر بحضرت امام جعفرصادق علیه‌السلام این گروه **کافر، فاسق، زندیق ملحد، معطل، ثنوی، مجوسی، اباحی** خوانده شده‌اند[۴۷]

سیوطی خلفای این مذهب را **عبیدیان** خوانده است بنام نخستین خلیفهٔ‌فاطمی

۳۹- قزوینی رازی، کتاب النقض ص ۳۳۷.

۴۰- فخرالدین رازی، اعتقادات فرق المسلمین والمشرکین، ص ۷۶.

۴۱- الحسینی العلوی، بیان الادیان، ص ۳۹.

۴۲- تبصرةالعوام فی‌معرفة مقالات الانام، مؤلف نامعلوم، ص ۱۸۴.

۴۳- قلقشندی، صبح‌الاعشی، ج ۱۳ ص۲۳۸.

۴۴- هفت باب، مؤلف نامعلوم، ص ۱۷.

۴۵- ابن‌حزم، الفصل، ج ۲ ص ۱۱۶.

۴۶- محضر یعنی گواهینامه وسند. فردوسی و ناصر خسرو ودیگر بزرگان ادب این کلمه را به همین معنی مکرر بکار برده‌اند.

۴۷- مقریزی، اتعاظ الحنفا، ص ۵۸.

عبیدالله المهدی؛ وسپس گوید جاهلان عوام آنان را **فاطمی** خوانند زیرا نسبت آنان بمردی مجوسی میرسد[۴۸]

خلفای مصر در پیمانها و فرمانها خودرا هم **علوی** وهم **فاطمی** می‌خوانده‌اند[۴۹]

ناصرخسرو در دیوان اشعارش خودرا **فاطمی** خوانده است:

فاطمیم فاطمیم فاطمی تا تو بدری زغم ای ظاهری[۵۰]

ودر کتاب جامع الحکمتین مکرراً این فرقه‌را **اهل تأویل واهل تأیید** خوانده‌است[۵۱]

ابن بطوطه آنگاه که ازقلاع اسماعیلیه یاد می کند گوید این قلاع وحصون از طائفه‌ایست که آنانرا **اسماعیلیه** خوانندو **فداویه** نیز خوانده میشوند[۵۲].

ابن خلدون گوید آنان **باطنیه** نامیده می‌شوند زیرابامام باطن یعنی امام پنهان عقیده دارند و **ملاحده** خوانندشان زیرا بیشتر سخنان آنان الحاد آمیز است[۵۳].

عطاملك جوینی فصلی ازتاریخ خودرا که دربارهٔ اینان آورده است بدین عبارت آغاز می کند: ذکرآنك اصل **ملاحده** که بوده‌اند و مذهب الحاد ازکجا پدید آمد[۵۴]

مولوی نیز در کتاب مثنوی از اسماعیلیان گرد کوه در داستان بایزید با مریدانش بعنوان **ملحدان** یاد می کند:

آن مریدان جمله دیوانه شدند کاردها در جسم پاکش میزدند
هریکی چون ملحدان گرد کوه کارد میزد پیر خودرا بی‌ستوه[۵۵]

۴۸- سیوطی، تاریخ الخلفا، ص ۴.

۴۹- عبدالمنعم ماجد، نظم الفاطمین و رسومهم فی مصر، ج ۱ ص ۹.

۵۰- ناصرخسرو، دیوان، ص ۴۱۲

۵۱- ناصرخسرو، جامع الحکمتین، ص ۳۳۸

۵۲- ابن بطوطه، الرحلة، ج ۱ ص ۴۵

۵۳- ابن خلدون، مقدمه، ص ۱۶۸.

۵۴- جوینی، تاریخ جهانگشای، ج ۳ ص ۸۲

۵۵- مثنوی، ص ۷۲۸. گردکوه یکی ازمراکز اسماعیلیان بوده‌که خاقانی هم‌در تحفة العراقین آنجاکه ابوالعلاء گنجوی را هجو می کند ازآن نام می‌برد:

چون از در دین ستوه گردد گرد در گرد کوه گردد
گوید که حسن پیمبری بود کیال بزرگ مهتری بود

(تحفه العراقین، ص ۲۳۷)

ابن میسر وابوشامه این فرقه را بنام **حشیشیه** خوانده‌اند[۵۶]. کلمهٔ حشاشین که باهل این فرقه اطلاق شده در فرنگی بصورت Assassins در آمده است وخود آنان گویند کلمهٔ حشاشین ربطی با حشیش یعنی مادهٔ مخدره معروف ندارد زیرا اگر آنان حشیش استعمال می‌کردند چنان دلاوری در جنگها و فتك‌ها بدست نمی‌آوردند، بلکه محرف کلمهٔ حساسون است یعنی منسوبان بحسن صباح، یا کسانیکه دارای حس وشعورند، ویاآنکه عساسون بوده یعنی عسس‌ها ونگهبانان قلاع وحصون[۵۷]

پس از المستنصر بالله خلیفهٔ فاطمی (۴۸۷) پیروان این فرقه بدو دسته تقسیم شدند که بنام دو فرزند اومستعلی ونزار **مستعلویه** و **نزاریه** مشهور گشتند، و حسن صباح مردم را بامامت المستنصر ونزار می‌خوانده است زیرا خود اوگفته که من از المستنصر پرسیدم پس از توکه امام وخلیفه خواهد بود. گفت فرزندم نزار[۵۸].

محمدبن الحسن الدیلمی الیمانی که دراوائل قرن هشتم می‌زیسته کتابی دررد این فرقه نوشته وبرای آنان چهارده اسم بدین ترتیب ذکر کرده است: **باطنیه**، **قرامطه**، **اسماعیلیة**، **مبارکیه**، **سبعیه**، **تعلیمیه**، **اباحیه**، **ملاحده**، **زنادقه**، **مزدکیه** **بابکیه**، **خرمیه**، **محمره**، **خرمدینیه**، وسپس ببیان وجه تسمیه هریك می‌پردازد وما آنرا بطور خلاصه ذکر می کنیم:

باطنیه: زیرا گویند برای هرظاهرباطنی‌است. ظاهر مانند پوست وباطن همچون مغز می‌باشد.

قرامطه: بجهت انتساب آنان بحمدان قرمط که از داعیان آنان بوده است.

سبعیه: برای آنکه گویند دوره‌های امامت هفت‌است و اسماعیل بن جعفر هفتمین تن ازخانداق محمد است، ومحمدبن اسماعیل نخستین تن از هفتهٔ دوم خاندان محمداست

اسماعیلیه: چون منسوب باسماعیل بن جعفراند و گویند امام جعفر وصیت کردکه فرزند بزرگ او اسماعیل پس ازو امام می‌باشد، سپس اسماعیل درزمان حیات پدرخود مرده است

۵۶- ابن میسر، اخبار مصر، ج۲ ص۶۸ وابوشامه، الروضتین فی اخبارالدولتین، ص۵۲.

۵۷- عارف تامر، سنان و صلاح الدین، ص ۲۸.

۵۸- قلقشندی، صبح الاعشی، ج ۱۳ ص ۲۳۷.

مبارکیه: منسوب بیك تن از بزرگانشان که موسوم به «مبارك» بوده است. گویند پس از امام جعفر نوهٔ او محمد بن اسماعیل امام است زیرا اسماعیل در زمان حیات پدرش وفات کرد و وصیت کرد که فرزندش محمد جای اورا باید بگیرد.

تعلیمیه: زیرا عقیده دارند که استدلال ونظر باطل است مردم باید از امام معصوم تعلیم گیرند و پیروی کنند و آراء عقلا چون درمعرض اختلاف است بکار نمی آید.

اباحیه: زیرا آنان پیروی از شریعت ودینی نمی کنند و آنچه را که خدا حرام کرده است حلال میدانند.

ملاحده: زیرا صانع وخالق را منکر هستند وگویند ستارگان آسمانی درین عالم تأثیر دارند.

زنادقه: زیرا خدا وپیمبر وامام را قبول ندارند وکفر وزندقه ازخود آشکار می‌سازند.

مزدکیه: زیرا در بیشتر از کارهایشان شباهت بپیروان مزدك دارند.

بابکیه: از جهت انتساب آنان به بابك خرمی که درروزگار معتصم خروج کرده، وگویند بابکیه شبی دارند که مردان در یك جای‌گرد آیند و چراغ را خاموش کنند و سپس هر کس حریف نامعلومی را در کنار گیرد واین شب را «لیلةالافاضة» گویند.

خرمیه وخرم دینیه: زیرا بنای مذهبشان بر رفع تکلیف و روی آوردن به شهوات نفس ودنبال خوشی وخرمی رفتن است.

محمره: زیرا در روزگار بابك جامهٔ سرخ می‌پوشیدند و آنرا شعار خود می‌دانستند[59]

از مطالبی که ذکر شد بخوبی آشکار می‌گردد که در نام‌گذاری این فرقه راه تعصب پیموده شده است چه آنکه برخی ازین‌نامها واقعاً ازآنان بوده وخود نیز قبول داشته‌اند مانند اسماعیلیه وسبعیه وتعلیمیه؛ وبرخی را مخالفانشان بر آنان نهاده‌اند مانند ملاحده وزنادقه واباحیه؛ وبرخی‌دیگرنام فرقه‌هائی دیگربوده که ازآنان بزشتی یاد می‌شده است مانند مزدکیه وبابکیه‌وخرمیه.

۵۹- دیلمی یمانی، قواعد عقائد آل محمدالباطنیة ص ۳۴ تا ۳۷.

* * *

شهرستانی گوید: اسماعیلیه ازموسویه واثناعشریه بدین ممتازندکه امامت را حق اسماعیل فرزند ارشدامام جعفرصادق علیه‌السلام میدانند و گویندکه حضرت بامامت اسماعیل تصریح کرده است ودربارهٔ وفات اودر زمان پدرش اختلاف کرده‌اند.

برخی گفته‌اند: او درزمان حیات پدردیده ازدنیا فروبست وفایده امام شدن او این بود که امامت بفرزندانش منتقل گردد ونص امامت رجوع قهقری نمی کند وبداء نیزمحال است مسلماً امام علیه‌السلام بدون تجویز پدران بزرگوار خود تصریح بامامت یکی از فرزندان خود نمیکند.

برخی دیگر گفته‌اند: اسماعیل نمرده است و مردن او ازروی تقیه اظهار شده تادشمنان قصد جان اورا نکنند وبرای تأیید این گفتار نقل می کنندکه محمدکه برادر مادری اسماعیل بود برسر تخت‌خواب او رفت وملافه[۶۰] را برداشت ناگهان او را با چشمانی گشوده یافت، سپس بسوی پدرش دوید وفریاد زد: برادرم زنده شد! برادرم زنده‌شد! حضرت فرمود: آری فرزندان رسول در آن جهان این‌چنین توانند بود.

ومی گویند: پس‌ازاسماعیل فرزند اومحمدبن اسماعیل امام است ودورهٔ هفتگانهٔ امامت بدوختم میشود وسپس امامت امامان مستورکه خود مخفیانه دربلاد میگردند وداعیان و مبلغان خودرا آشکار میسازند آغاز می‌شود زیرا زمین هرگز نباید ازامام حی قائم خالی باشد؛ واین امام یاظاهر ومکشوف است ویا باطن و مستور، اگر امام ظاهر باشد جایز است که حجتان وداعیان اومستور و پنهان باشند واگر امام مستور باشد باید داعیان وحجتان اوظاهر باشند[۶۱]

درکتب شیعه نوشته‌اندکه حضرت صادق علیه‌السلام اسماعیل را بسیار دوست میداشت وهنگام وفاتش بسیار اندوهناك شد وپابرهنه بدنبال جنازهٔ اوروان گشت و چندبار فرمان داد تاجنازه را برزمین گذارند وبچهرهٔ اومی‌نگریست وهمین‌سبب شدکه فرقه‌ای اورا امام دانستند وگفتند امامت ازاو بفرزندش محمد انتقال یافته[۶۲] وبرای تأیید گفتارخود استدلال می کنندکه حضرت پس‌از وفات اسماعیل فرمود: «مابدی لله فی شیئ‌ء کمابدی له فی اسمعیل ابنی».

۶۰- درعربی ملاءة. ۶۱- شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱ ص ۳۳۰.

۶۲- شیخ عباس قمی، سفینةالبحار، ج ۱ ص ۶۵۷.

حدیث‌فوق‌را شیعهٔ امامیه ازاحادیث موضوعه می‌دانند وبدان توجهی نمیکنند زیرا حضرت در زمان حیات اسماعیل بامامت فرزند دیگرش امام‌موسی علیه‌السلام تصریح کرده است وبداء درصورتی تحقق می‌یافت که اسماعیل درزمان حیاتش پس‌از پدرامام می‌بود وتعیین شدن موسی‌علیه‌السلام برای امامت موضوع بداء رانفی می کند.

واز شیخ مفید رضوان‌الله علیه نقل شده است‌که مراد ازبداء آنست‌که خداوند کشته‌شدن را ازو دور ساخت. واز حضرت صادق علیه‌السلام روایت شده‌که فرمود: خداوند دوبارکشته شدن را براسماعیل‌مقدرکرده بود سپس ازخدا خواستم تا آنرارفع کند وخداهم بالطف خود آنرا رفع کرد.

واخباری هم درذم او نقل شده است از جمله شیخ‌صدوق‌رحمه‌الله روایت کرده است‌که حضرت‌صادق فرمود «انه‌عاص عاص لایشبه احداً من آبائی». ونیز روایت‌شده است که اورا در حال شرب خمر دیدند سپس شکایت برپدرش بردند حضرت فرمود فرزندم بشیطانی دچار شده است که بصورت او درمی‌آید.

برخی از راویان این روایات را رد کرده‌اند و برخی دیگر معتقدند منشأ این روایات آنست که اسماعیل بن صادق بااسماعیل‌بن‌کاظم مشتبه شده است[۶۳].

اسماعیلیان گویند اگرچه اسماعیل در زمان حیات پدرش از دنیا رفت ولی امامت درفرزند اومحمدبن‌اسماعیل مستقر است زیرا حضرت صادق فرمود: «ان‌البدء والمشیئة‌لله‌فی کل‌شیء الافی الامامة فلابداة فیها» وحضرت‌فرزند دیگرخود موسی(ع) را امام مستودع قرارداده تاوصی‌محمدبن‌اسماعیل باشد[۶۴] وآیت «فمستقرومستودع» بدین منظور اشارتست[۶۵].

ونیزگویند: اسماعیل پس‌ازامام شدنش مدت‌کوتاهی زنده بود و هنگام مرگ رازهای امامت را بفرزندش محمد سپرد و درین موقع موسی(ع) نزد پدر آمد وگفت امامت‌را پس‌ازبرادرم بمن واگذارکن. حضرت پاسخ داد: «اکظم یاموسی»[۶۶].

۶۳- مامقانی، تنقیح‌المقال فی‌احوال‌الرجال، ج ۱ ص ۱۳۱.

۶۴- جعفر بن‌منصور، اسرارالنطقا، ص ۸۱ و ۹۵.

۶۵- جوینی، تاریخ جهانگشای، ج ۳ص۸۶، و آیه مذکور آیهٔ ۹۸ ازسورهٔ انعام است.

۶۶- عبدالله‌المرتضی، الفلك‌الدوار، ص ۱۲۵

حضرت صادق علیه‌السلام موسی (ع) را بظاهر امام ساخت تا امر محمدبن‌اسماعیل بردشمنان پوشیده بماند وامام مستقر حقیقی محمد است که پنهانی مردم را بمذهب دعوت می‌کند[۶۷] و سخن خودرا بدین تأیید می‌کنند که اسماعیل ازدوسو بفاطمهٔ زهرا علیهاالسلام دختر پیغمبر منسوب است، زیرا مادرش با دو واسطه بعلی بن ابی‌طالب می‌پیوندد وحال آنکه مادر دیگر فرزندانش کنیز (ام‌ولد) بوده است[۶۸].

ابویعقوب سجستانی دررسالهٔ تحفةالمستجیبین گوید: امامت بمحمدبن‌اسماعیل که رسید مرتبهٔ امامت بمرتبهٔ قائمیت ارتقاء می‌یابد[۶۹]. و ناصرخسرو گوید... و این حال دلیلست بر آنك از پس امامان هفتگانه خلیفتان قائم که نفخ صور روحانی بدیشان باشد نیز هفت باشد[۷۰].

چنانکه گفتیم ازاسماعیل ببعد امامان اسماعیلیه مستور و پنهان بوده‌اند.

ابوالمعالی حاتم‌بن‌عمران‌بن زهره متوفی ۴۹۷ درآغاز رسالةالاصول والاحکام نخست براسماعیل وسپس براماماتی که ازچشمان حاسدان و مطرودان پنهان‌اند درود می‌فرستد، ودرمیان رساله محمدبن‌اسماعیل‌را اول الکهف والاستتار می‌خواند وگوید پس از اوسه‌تن امام‌مستور برخاستند وداعیان وحجتان ومبشران خودرا بیمن ومغرب وهمه اقطارشرق فرستادند تامردم را بسوی او بخوانند و از آنانند: عبدالله‌بن‌مبارك و عبدالله‌بن‌حمدان وعبدالله‌بن‌میمون وعبدالله‌بن‌سعیدبن‌الحسین[۷۱]

قاضی نعمان‌بن حیون‌مغربی متوفی ۳۶۳ نیز دررسالهٔ مذهبه خود اشاره‌بدین‌سه تن می‌کند وپس ازآن ازچهارتن بنام الاحدث والمختلس واخاالمختلس والقداح یاد می‌کند وسپس گوید: حضرت صادق علیه‌السلام که فرمود: «تمام‌امرنا بسبعة‌ثلاثة‌منا و الاربعة‌من‌غیرنا» مراد همین هفت‌تن‌اند[۷۲].

درکتاب دستورالمنجمین آمده است که ائمهٔ‌ثلثه‌که مستور وممتحن وصابرند

۶۷- داعی‌ادریس، زهرةالمعانی، ص ۴۷ و ۴۹.

۶۸- مقریزی، اتعاظ الحنفا، ص۱۵.

۶۹- خمس رسائل اسماعیلیه، ص ۱۵۳

۷۰- ناصرخسرو، خوان‌الاخوان، س ۱۸۱

۷۱- خمس رسائل اسماعیلیه، صفحه‌های ۱۰۰ و۱۰۷ و ۱۲۵

۷۲- خمس رسائل اسماعیلیه، ص۷۲

درکتاب خدای‌تعالی، رضی ووفی وتقی رضوان‌الله‌علیهن می‌باشند[۷۳].

این دوره یعنی دورهٔ امامان‌مستور راکه می‌توان دورهٔ فترت نامید امامان از ترس عباسیان پنهان بوده‌اند ودرکتب اسماعیلیه بطورمبهم ومختلف ذکر شده وخود گویند امامانی که در افریقا ظهور کردند و بتأسیس حکومتی در مصر پرداختند که دررأس آنان عبیدالله‌مهدی قرارداشت ازنسل علی‌وفاطمه‌اند ووارثان شرعی وصایتی هستندکه پیغمبر دربارهٔ علی کرد. حتی قاضی‌نعمان سابق‌الذکر دریکی ازکتب خودکه خواسته‌است تاریخ دعوت فاطمیان‌را ازآغاز نقل‌کند نخست ازدعوت ابن‌حوشب در یمن در نیمهٔ دوم ازقرن سوم، وسپس ازحرکت ابوعبدالله‌شیعی درمغرب یاد میکند و آنگاه بذکر قیام عبیدالله‌المهدی موسس دولت فاطمیان ۲۹۷ می‌پردازد[۷۴] ولی از پیوستن عبدالله باامام‌جعفرصادق علیه‌السلام چیزی ذکر نمی‌کند.

ابن‌خلدون‌آنگاه که دربارهٔ اسماعیل‌بحث می‌کندگوید: محمدبن اسماعیل‌که ملقب به محمد مکتوم است نخستین‌تن از امامان مستور می‌باشد. پس ازو پسرش جعفربن محمدبن اسماعیل، وسپس‌محمدبن جعفربن محمدبن‌اسماعیل ملقب بحبیب که آخرین‌تن ازامامان مستور است بامامت رسیده‌اند، وعبیدالله مهدی‌که درمغرب قیام کرد وخلفای فاطمی بدو منسوب‌اند فرزند همین محمد حبیب می‌باشد[۷۵] ومقریزی هم همین را تأییدکرده است[۷۶]. برخی ازاسماعیلیان با تبارنامهٔ زیرنسبت خلفای مصررا به‌محمدبن اسماعیل میرسانند. ۱ـ محمدبن اسماعیل. ۲ـ عبدالله وفی. ۳ـ احمد تقی. ۴ـ حسین رضی. ۵ـ محمد مهدی‌که همان عبیدالله است[۷۷].

واما دشمنان آنان نسبت خلفای‌فاطمی رابه‌عبدالله‌بن میمون‌القداح میرسانند و او را مردی مجوسی واهوازی می‌دانند و در کتب شیعه و سنی فارسی و عربی این

۷۳ـ حواشی‌و اضافات مرحوم محمدقزوینی برجلدسوم تاریخ جهانگشای جوینی، ص ۳۵۶.

۷۴ـ افتتاح الدعوة نسخهٔ خطی دانشگاه‌قاهره،شماره ب ۱۷۶۶۵. (نگارنده‌ازکتاب نظم الفاطمیین و رسومهم فی‌مصر،جلداول صفحه۵۳ این‌قسمت رانقل میکند واین‌نسخهٔ خطی را خود ندیده است).

۷۵ـ ابن‌خلدون، مقدمه، ص۱۶۸.

۷۶ـ مقریزی، اتعاظ الحنفا، ص ۱۸

۷۷ـ عارف تامر، فروع‌الشجرة الاسماعیلیة الامامیة، ص ۵۸۲

موضوح با آب وتاب کامل نقل شده است وما دربارهٔ عبدالله‌بن میمون‌القداح بحثی مستوفی خواهیم کرد.

برخی خواسته‌اند میان دوقول یعنی انتساب فاطمیان به محمدبن اسماعیل‌بن جعفر وعبدالله‌بن میمون‌القداح جمع کنند از آن جمله‌اند: *Mamour* مورخ هندی که معتقد است محمدبن‌اسماعیل همان عبدالله‌بن میمون است که برای اینکه پنهان بماند این اسم رابرای خود برگزیده وشغل کحالی راهم انتخاب کرده است برای آنکه با بیشتر مردم درارتباط باشد. و دیگری *B. Lewis* مستشرق انگلیسی است که باستناد برخی از نصوص اسماعیلیه بدین نتیجه رسیده است که درعهد استتار دو نوع ائمه وجود داشته‌اند:

۱- ائمه حقیقی که منتسب به‌محمدبن اسماعیل‌اند ودربرخی ازکتب اسماعیلی الائمة‌المستقرین خوانده شده‌اند.

۲- ائمهٔ ظاهری که داعیان ائمهٔ حقیقی بوده‌اند و منتسب به میمون القداح می‌باشند و الائمة المستودعین نام دارند[۷۸].

احتمال اینکه محمدبن اسماعیل همان‌عبدالله‌بن میمون‌القداح باشد درقدماهم بوده چنانکه شمس‌الدین‌سخاوی‌متوفی ۹۰۲ درکتاب خود چنین گوید:

سمعانی در کتاب الانساب در ذیل کلمهٔ «قداحی» گوید: پس از مرگ اسماعیل عبدالله‌بن میمون القداح ادعا کرد که فرزند اوبوده است ولی ابن‌اثیر این ادعارا رد کرده است باینکه اسماعیل درهنگام زنده بودن پدرش وفات یافته پس چگونه ممکن است باوجود پدر اسماعیل قداح ادعا کند که پسر اسماعیل بوده است[۷۹].

درغالب کتب اهل‌سنت وجماعت اورا ازدعاة اسماعیلیه ونسبت اورا عبدالله‌بن میمون‌بن دیصان واصل اورا ایرانی واز اهل اهواز نگاشته‌اند وقداح را کحال یعنی چشم پزشك تفسیر کرده‌اند، وآنچه‌راکه درباب مبادی امراسماعیلیه وتأسیس دعوت ایشان بتوسط عبدالله‌بن میمون وطعن درانساب ومذاهب وعقائد ایشان نوشته‌اند بلا واسطه یا مع‌الواسطه از دو مأخذ استفاده کرده‌اند یکی از ابوعبدالله محمدبن علی‌بن رزام طائی کوفی که ابن‌الندیم صاحب‌الفهرست گفتار خود را دربارهٔ اسماعیلیه از کتابی نقل می کند که‌این‌ابوعبدالله‌بن‌رزام‌در ردبراسماعیلیه‌نوشته‌است‌وخودابن‌الندیم

۷۸- حواشی اتعاظ الحنفا از دکتر جمال‌الدین الشیال، ص ۴۲.

۷۹- سخاوی، الاعلان بالتوبیخ لمن ذم‌التاریخ، ص ۸.

اعتمادی بگفته‌های ابن‌رزام ندارد و با ادای جمله «وانا ابرأ من العهدة فی الصدق عنه و الکذب فیه» مسئولیت را از عهدهٔ خود برداشته است[۸۰]؛ و دیگری محمدبن علی بن الحسین ملقب به‌شریف اخومحسن. مقریزی دراتعاظ الحنفا عین مطالب الفهرست را با جزئی اختلاف ذکر می کند وگفتار خودرا ازکتابی نقل می کندکه مشتمل بربیست واند دفتر بوده درباب مبادی اسماعیلیه وطعن درانساب آنان، وآن‌را همین شریف اخومحسن نوشته است[۸۱]، وگویا مأخذ این شخص هم همان ابوعبدالله‌بن رزام باشد که مسعودی‌متوفی۳۴۵ نام اورا از جملهٔ کسانی ذکر کرده است که رد براسماعیلیه نوشته‌اند، وسپس گویدگفتار کسانی که رد براین‌گروه نوشته‌اند باهم مطابقت ندارد و هیچ یك را خود آنان قبول ندارند ومن فقط نقل قول می کنم[۸۲]

ازگفته مسعودم وهم‌چنین ابن‌الندیم که مسئولیت را ازعهدهٔ خود برداشته‌اند ومقریزی‌که عین‌گفتهٔ ابن‌الندیم را نقل‌کرده‌است آشکار میشودکه داستان عبدالله‌بن میمون‌القداح تاچه اندازه می‌تواند مقرون بصحت باشد ودر گفته‌های کسانی که این داستان را حکایت کرده‌اند آنقدر اغلاط و اختلاف تاریخی و هم‌چنین غرض ورزی دیده می‌شودکه شکی باقی نمی‌گذارد که‌این گفتارها ساختگی وافترا وتهمت محض است ومنشاء آن یکی بغض ذاتی متعصبان اهل سنت وشیعه ودیگری تحریك خلفای بنی‌عباس بوده است.

***

ما اکنون آنچه‌را که مقریزی درین باب ازشریف اخو محسن نقل کرده است ذکر می‌کنیم:

«این قوم از فرزندان دیصان ثنوی‌اند که مذهب ثنویه بدو منسوب است، پیروان این مذهب بدو آفریدگار عقیده دارند: آفریدگار نور و آفریدگار ظلمت. این دیصان را فرزندی بودکه اورا میمون‌القداح می‌خوندند و از غلاة بشمار میرفته وفرقهٔ میمونیه بدومنسوب هستند. میمون فرزندی داشت موسوم بعبدالله که از پدر ناپاك‌تر ومکارتر بود، حیله‌ها ونیرنگ‌هائی برای نابودی اسلام ساخت و خود برهمه

۸۰- ابن‌الندیم، الفهرست، ص ۲۶۵

۸۱- مقریزی، اتعاظ الحنفا، ص ۲۷

۸۲- مسعودی، التنبیه‌والاشراف، ص ۳۴۳

ادیان و مذاهب وعلوم مربوط بآنها آگاه بود وبرای دعوت وتبلیغ هفت مرتبه قرار داده بود، ومردم را از مرتبه‌ای بمرتبهٔ دیگر می کشانید، وبآخرین مرتبه که آنان را میرسانید از هردینی منصرفشان می‌ساخت و آنان را به تعطیل و اباحه سوق میداد بطوری که امیدثواب وبیم‌عقاب ازآنان زائل‌میشد. عبدالله‌بن میمون باطناً می‌خواست که فریب خوردگان را بکیش خود درآورد وبا مکرو نیرنگ از اموالشان استمداد کند، ولی ظاهراً آنان را بسوی امامی از اهل بیت پیغمبر یعنی محمدبن اسماعیل‌بن جعفرالصادق می‌خواند تا بدین حیلت مردم را بگرد خود در آورد. نخست میخواسته است خودرا پیمبر بخواند ولی توفیق نیافته‌است، اواهل یکی ازنواحی اهواز موسوم بقورج (= کوره) عباس‌بود، سپس‌بعسکرمکرم‌آمدوساکن‌ساباط ابی‌نوح گردید ومالی گردآورد وداعیانی‌باطراف پراکند وتعطیل واباحه ومکروفریب‌را ازخودآشکار ساخت تاآنکه شیعیان و معتزلیان براو شوریدند و بخانه‌اش ریختند. او بایك تن از یارانش موسوم بحسین‌اهوازی‌که مدعی بود ازفرزندان عقیل‌بن ابی‌طالب‌است ببصره گریخت، وواقعهٔ اوشهرت یافت، و عسکریان درجستجوی اوبرآمدند؛ ناچار اوبا حسین اهوازی به‌سلمیه ازنواحی شام فرارکرد تاخودرا مخفی‌سازد. درآنجا دارای فرزندی شد واورا احمد نام نهاد واین احمد پس از مرگ عبداللدبن میمون امر دعوت را دنبال کرد و حسین اهوازی‌را برای دعوت بعراق فرستاد. حسین درکوفه بحمدان‌بن‌الاشعث معروف بقرمط برخورد واورا بمذهب خویش خواند، حمدان پذیرفت وخوددرآنجا بامر دعوت مشغول شد و قرامطه بدو منسوب می‌باشند. احمدبن عبدالله‌بن میمون القداح را دو فرزند بود حسین و محمد (معروف بابوشلعلع). پس از وفات احمد، حسین و پس از حسین محمد، بامر دعوت اشتغال جستند وحسین را فرزندی بود موسوم بسعیدکه امر دعوت بدورسید. محمد دوتن را برای دعوت بمغرب فرستاد یکی بوعبدالله حسین‌بن احمدبن‌محمد ودیگری برادرش‌ابوالعباس محمدبن احمدبن محمد، این دو، برقبیله‌ای ازبربرفرود آمدند وآنان‌را بفرمان خود در آوردند وسپس شهرتشان در سلمیه فزونی گرفت و املاك زیادی بدست آوردند. سلطان ازکارشان‌آگاه گشت و بدنبالشان کس فرستاد، سعید از سلمیه بسوی مغرب گریخت و برعیسی‌نوشری والی‌مصر وارد شد. سلطان مطلع‌شد وبنوشری‌نوشت تا اوراگرفتار سازد، نامهٔ سلطان درمجلس ابن‌المدبر که ازدوستان سعید بود خوانده شد و اوسعیدرا ازاین امر آگاه ساخت، و سعیدهم از

آنجابسوی‌اسکندریه گریخت. نوشری‌بوالی‌اسکندریه علی‌بن‌وهسودان‌که مردی دیلمی بود نوشت تا سعید را ببند آورد. سعید پس از آنکه بدست ابن وهسودان گرفتار شد حیله‌ای بکار برد وباو گفت: من مردی ازخاندان رسول خدا هستم. علی‌بن وهسودان برو دلسوزی‌کرد ورهایش ساخت و او بصورت بازرگانان بسجلماسه رفت و بخدمت والی آنجا در آمد و معتضد آگاه‌گشت و فرمان داد تا والی سجلماسه او رابگیرد، نخست سرپیچی کرد و برای دومین بار او را محبوس ساخت. این خبر بابوعبدالله داعی‌که بابرادرش به‌قبیلهٔ بربرآمده بودند رسید، ازبربربسجلماسه رفت و والی‌آنجا راکشت وسعید رارها ساخت وسپس این‌سعید امیروفرمان رواگردید وخودرا عبیدالله خواند و مکنی بابومحمد و ملقب بمهدی گشت، و او را امام علوی از نسل محمدبن اسماعیل‌بن جعفرصادق خواندند. دیری نگذشت که ابوعبدالله داعی را کشت وبربر را بتصرف آورد و خاندان بنوالاغلب را که والیان مغرب بودند برانداخت. پس عبیدالله که ملقب بمهدی است همان سعیدبن الحسین‌بن احمدبن عبدالله‌بن میمون القداح‌بن دیصان ثنوی اهوازی است واصل همه آنان از مجوس بوده است».[۸۳]

افسانه بودن این داستان رابرای اولین‌بار مرحوم قزوینی رحمةالله علیه مبرهن داشته است وحتی ادوارد برون هم در تاریخ ادبی ایران مبدء اسماعیلیه را مطابق با داستان ذکرشده نقل می‌کنند وما آنرا قبلاً ذکرکردیم. مرحوم قزوینی هنگام تصحیح جلد سوم تاریخ جهانگشای جوینی باین عبارت که رسیده‌اند: «در میان ایشان یعنی اسماعیلیان داعیان خاستند که یکی از ایشان میمون‌قداح بود و پسر او عبدالله‌بن میمون»[۸۴] در حاشیهٔ یکی از نسخ فصلی را مشاهده کرده‌اند که بقلم یکی از افاضل ومطلعین شیعهٔ امامیه موسوم بعبدالنبی قزوینی بوده است لذا ایشان آن‌فصل‌را عیناً در حواشی وملاحظات کتاب نقل‌کرده‌اند وسپس ملاحظات خود را برآن افزوده‌اند و آن فصل این است:

«این نسبت بعبدالله‌بن میمون وپدر او کذب صریح است زیرا که علمای شیعهٔ امامیه چنانکه اهل سنت و جماعت بیزارند از اسماعیلیه وتکفیر و تضلیل و تفسیق ایشان می‌نمایند علمای شیعه رضوان‌الله علیهم نیز بدان دستورند و منکر ایشان و

۸۳- اتعاظ‌الحنفا، ص۳۳

۸۴- جوینی، تاریخ جهانگشای، ج۳ ص۱۵۲

منتسبان بایشانند وعظمای امامیه که کتب رجال نوشته‌اند از برای استعلام احوال رواة و تصحیح و تضعیف اسانید اخبار باکمال تتبع و استفراغ جهد در آن باب هیچ یك ازیشان عبدالله‌بن میمون و پدر اورا بامر مذکور نسبت نداده‌اند. بلی، شیخ کشی از بعضی ازعلمای امامیه نقل‌کرده‌است که ابوعبدالله را بتزید نسبت می‌داده‌است و نقل شیخ‌کشی با اینکه درسند نقل ضعف تحقق دارد با توثیق‌نجاشی معارضه نمی‌کنند و ایضاً آنچه ازکتب رجال امامیه رضوان‌الله علیهم معلوم میشود اینست‌که عبدالله بعد از زمان امام جعفرصادق علیه‌السلام نمانده بوده است پس چگونه از دعاة اسماعیلیه می‌تواند بود ومی‌شایدکه عبدالله‌بن میمون قداح مذکور وپدر اوغیر عبدالله‌بن‌میمون قداح وپدراو درکتب رجال امامیه واسانید احادیث ایشان مذکورند باشند والله‌یعلم. عبدالنبی قزوینی ایده‌الله».

مرحوم قزوینی حق‌را باین محشی فاضل داده‌اند بابیانی‌که خلاصهٔ آن اینست که:

«درکتب رجال شیعه بدون استثنا عبدالله میمون قداح‌را ازجمله اصحاب امام جعفر صادق علیه‌السلام شمرده‌اند و نسبت او را عبدالله‌بن میمون‌بن الاسود القداح المکی اهل مکه از موالی بنی مخزوم ضبط‌کرده وگفته‌اند وی تیرگرو تیرتراش بوده وباین مناسبت بقداح معروف شده. اسماعیلیان نیز او را از اصحاب امام جعفر صادق علیه‌السلام می‌شمرند ولی چون بدلائل قطعی از کتب رجال ثابت شده که عبدالله‌بن میمون قداح ازشیعیان خالص‌است پس دعوی آنان بی‌اساس می‌باشد وشاید این دعوی راکرده‌اند تابمذهب خود آبروئی بدهند وازقرائن قویه برتأیید این احتمال آنکه قدماء مورخین ومؤلفین ملل ونحل‌که درحدود ۳۰۰ هجری میزیسته‌اند هیچا ز وی ذکری نکرده‌اند پس معلوم میشود تاآنوقت افسانهٔ عبدالله‌بن میمون اختراع‌نشده بوده است. و احتمال محشی مذکور یعنی عبدالنبی قزوینی که این عبدالله میمون (داعی‌اسماعیلی) غیرعبدالله میمون مذکور درکتب شیعیان باشد خیلی بعیداست زیرا لازم آید درآن واحد دوعبدالله‌بن میمون قداح ازاصحاب امام جعفرصادق عیله‌السلام باشند یکی شیعی امامی و دیگری داعی اسماعیل. نتیجه‌آنکه دشمنان اینان از روی تعصب وتحریك خلفای عباسی این‌داستان‌را برای‌آنان ساخته‌اند چه‌آنکه پیش از ۳۰۰ هجری این داستان نبوده‌است. سپس ازگفته ابوعبدالله‌بن رزام طائی که خود دشمن

آنان بوده پیدا شده‌است و ناقلین آن هم مسؤلیت را ازعهدهٔ خودشان بیرون کرده‌اند واختلافات واغلاط تاریخی که دراین داستان موجوداست این موضوع را کاملاً تأیید می‌کند»[۸۵]

این بود خلاصهٔ آنچه که مرحوم قزوینی اظهار داشته است و پس از او کسی درین باب مطلب تازه‌ای نیاورده و جملهٔ معروف «ماترك‌الاول للاخرشیئا» درین جا مصداق پیدا می‌کند.

خلفای بنی‌عباس می‌کوشیدند که نسبت خلفای فاطمی مصر را بمردی مجوسی اهوازی برسانند وخود بااتکاء به نسبت و نژادشان مالك الرقاب بلارقیب باشند. درین‌جا سزاوارست ذکر کنیم که بزرگان دین و دانش بالیدن به پدران و افتخار به نیاکان را زشت می‌شمرده‌اند ومی‌گفتند مرد باید خود دارای هنروبزرگواری باشد و بدان افتخار ومباهات کند و ضرب‌المثلهای «اغنانی‌ادبی عن‌نسبی» و «نعم النسب الادب» این موضوع را تأیید می‌کند و نیز آنانکه می‌خواسته‌اند بزرگی را ازنیاکان خود بخود بپیوندند عظامی خوانده شده‌اند یعنی کسی که به عظام واستخوانهای پوسیدهٔ پدرانش بخواهد خودرا بزرگ کند، ودربرابر مردان هنرمند و دانشوری که خود مایهٔ بزرگی خود بوده‌اند عصامی نامیده شده‌اند بگفته شاعر:

نفس عصامٍ سودت عصاما و علمته الکر الاقداما[۸۶]

پیغمبر اسلام نیز شرافت وبزرگواری را در تقوی و علم قرار داده وحتی خود مایل نبودکه نسبت اورا برشمارند و می‌فرمود نسبت مرا از عدنان فراتر مبرید، و سلمان فارسی راکه از لحاظ اصل و نژاد و زبان باما متفاوت بود از خانوادهٔ خود محسوب داشت وفرمود «السلمان منا اهل‌البیت» بگفته ناصرخسرو:

قصهٔ سلمان شنیدستی وقول مصطفی کوزاهل‌البیت چون‌شد بازبان پهلوی[۸۷]

وشاعران هم بیشتر بهنر ودانش خود بالیده‌اند وبه تبار خود اعتنا واتکائی نداشته‌اند

۸۵- نقل باختصار از حواشی واضافات جلد سوم تاریخ‌جهانگشای‌جوینی، ص۳۱۲ بقلم مرحوم قزوینی.

۸۶- میدانی، مجمع‌الامثال، ص۶۷۱. اسامة‌بن‌منقذ گفته‌است: (کتاب‌الاعتبارصفحهٔ ۵)

فصار الی مودتك انتسابی وان کنت العظامی العصامی

۸۷- ناصرخسرو، دیوان، ص۴۶۲

چنانکه متنبی شاعر عرب گوید:

لابقومی شرفت بل شرفوا بی و بنفسی فخرت لابجدودی[۸۸]

ونیز ناصرخسرو گوید:

گر تو به تبار فخر داری من مفخر گوهر تبارم[۸۹]

امر نسب فقط در شاهان و خلفا اهمیت داشته است. در قرن سوم و چهارم سلاطین ومدعیان سلطنت ایران هریك بنوعی نسبت خودرا بشاهان قدیم میرساندند تا وانمود سازندکه آن‌حق خدائی وفرهٔ ایزدی‌که مطابق روایات دینی وداستانهای‌کهن برای شاهان باستانی بوده، بوسیلهٔ توارث بآنان منتقل شده است. مثلاً یعقوب لیث نسبت‌خودرابساسانیان میرسانید سامانیان‌مدعی‌بودندکه‌نسبت‌ایشان‌ببهرام‌چوبین‌وازو بمنوچهر پادشاه پیشدادی میرسد.

پسران بویهٔ ماهیگیر چون بامارت وسلطنت رسیدند بجعل نسبت‌نامه‌ای برای خود ناگزیر شدند ونژاد خویش را ببهرام گور رسانیدند، وکار بجائی‌کشیده بودکه غلامان نوخاسته ترك هم بجعل نسبت برای خود مبادرت میکردند. مثلاً آل‌سبکتکین نسبت خود را بیزدگرد شهریار میرسانیدند و سلجوقیان مدعی بودند که نژادشان بافراسیاب می‌کشد و حتی جعل این نسب نامه‌ها مورد اعتراض برخی از محققان آن عصر مانند ابوریحان قرارگرفته است[۹۰].

خلفاهم‌که بستگی به‌خاندان پیغمبر داشتند خود را وارث آن حقی می‌دانستند که خداوند برسول داده، یعنی او را درروی زمین جانشین خود قرار داده است بمفاد آیـهٔ شریفهٔ: یا داود انا جعلناك خلیفة فی‌الارض فاحکم بین‌الناس بالحق ولا تتبع الهوی... [۹۱] خلفای بنی‌عباس‌وپیروان آنان می‌خواستندکه این حق، یعنی‌جانشینی خداوند منحصر بآنان باشد و خود را همان صاحبان امری می دانستند که در قرآن آمده است: یاایهاالذین امنوا اطیعوا الله واطیعواالرسول واولی الامرمنکم[۹۲].

پس‌ازآنکه فاطمیان در مصر بخلافت رسیدند تشکیلات منظم تبلیغاتی ترتیب

۸۸- عکبری، شرح دیوان متنبی، ج۱ ص۲۲۳

۸۹- ناصرخسرو، دیوان، ص۲۸۷

۹۰- صفا ـ ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات ایران، ج ۱ ص ۱۹۱

۹۱- سورهٔ ص آیهٔ ۲۵ ۹۲- سورهٔ‌نساء آیهٔ ۶۲

دادند وداعیان ومبلغان باطراف عالم فرستادند، و جنایات و فجایع برخی از خلفای عباسی را بمردم نمایاندند، وبنیان روحانیت ومعنویت آنان را متزلزل کردند. خلفای عباسی برای جبران این شکست درصدد چاره برآمدند و به دو امر متوسل گردیدند: یکی آنکه آنان نسبت را به پیغمبر انکار کردند وبه مردی مجوسی اهوازی رسانیدند، و دیگر آنکه اعمال زشت و نکوهیده بآنان نسبت دادند تا اذهان مردم تدریجاً دربارهٔ خلفای مصر مشوب گردد، وفقط خلفای بغداد را ظل‌الله وجانشین خدا بخوانندوحاصل دست رنج هزاران مردم که در اقصی نقاط خراسان ودیگر نقاط زندگی می کردند فقط ببغداد سرازیر گردد، و در مجلس عیش و عشرت این برگزیدگان خلقت صرف شود، ونمایندگان آنان هرگونه تعدی برجان ومال وناموس مردم که بخواهند بکنند.

خلاصه آنکه چنین خلافتی که درسایهٔ آن زرو زور آنان محفوظ می‌ماند باید بلامزاحم و بدون رقیب باشد، و برای تحقق این منظور بهرگونه عملی متوسل می‌شدند. گاه بشاعری می گفتند که شعر خود راکه در مدح مخالفان ماگفته‌ای انکار کن، و گاه شهادتنامه ترتیب میدادند و نسبت مخالفان خود را بزندیقان و ملحدان میرساندند، و دانشمندان را مجبور می‌ساختند که شهادت‌نامه را تصدیق کنند و از مخالفان‌آنان بیزاری جویند، واگرکسی درین امرسستی می کرد ویا مخالفت می‌نمود او را متهم به بی‌دینی و الحاد می‌کردند وازحق حیات محرومش می‌ساختند چنانکه امامان بزرگوار ما را به‌بهانه‌هائی مسموم ومقتول ساختند.

بسیاری از شیعیان و فرزندان پیغمبر که مخالفت با فجایع و جنایات خلفا می کردند بعنوان «رافضی» نابود شدند چنانکه ابن‌رومی گوید:

لکن اوان للنبی محمد   قتیل زکی بالدما مضرج

در صفحهٔ ۸۵ کتاب النقض نام رافضیانی که باتهام الحادوملحدی پاره‌پاره یا بدار آویخته شده‌اند ذکر شده است. و بسیاری هم بناگزیر دست ازخانه و کسان خود شستند وبکوههای بلند وقلعه‌های استوارپناهنده‌شدند، چنانکه‌ناصرخسرو گوید:

در بلخ ایمنند زهر شری   می‌خوار ودزد ولوطی وزن باره

ور دوستدار آل رسولی تو   چون من‌زخان ومان‌شوی‌آواره[۹۳]

۹۳- ناصرخسرو دیوان، ص ۳۸۶

همین کوه‌نشینان بودند که چهرهٔ حقیقی خلفا وامرا وحکام‌را بمردم می‌نمودند وآنان را بدفاع ازحق خود تشویق می‌کردند.

سلطان‌جلال‌الدین ملك‌شاه سلجوقی درضمن‌نامه‌ای به‌حسن صباح می‌نویسد: «... و برخلفای عباسی که خلفای اهل اسلام‌اند و قوام ملك وملت ونظام دین و دولت بریشان مستحکم، طعن می‌کنی. باید ازین ضلالت بیرون روی... »، و حسن دراین باب بسلطان چنین جواب میدهد:

«... آمدیم برسر این سخن که من واتباع من بربنی‌عباس طعن کرده‌ایم. هرکس که مسلمان باشد وبردین و ملت آگاه باشد چگونه طعن و تشنیع نکند برقومی‌که بدایت ونهایت ایشان بر تزویر وتلبیس وفسق وفجور وفساد بوده و هست و خواهد بود، هرچندکه واقعات واحوال وافعال ایشان برهمه جهان پوشیده نباشد اما برسبیل اجمال می‌گویم تا مرا برحضرت سلطان حجت باشد. اول ازکار ابومسلم درآئیم که آن‌چنان مردی‌که چندان‌کوشش نمود وزحمت اختیارکرد تا دست استیلای ظلمهٔ بنی‌مروان از هرق‌دماء واخذاموال مسلمانان‌کوتاه‌گردانید ولعنت‌که لایق حال ایشان بود برخاندان پاك‌پیغمبر میکردند وظلم ازجهان‌برانداخت وبعدل وانصاف‌بیاراست؛ با او چگونه غدری‌کردند وخون او بریختند وچندین هزار اولاد پاك پیغمبر صلی‌الله علیه وآله در اطراف واکناف شهیدکردند، وجمعی‌منزوی‌که در گوشه‌ها و ویرانه‌ها بماندند خودرا ازلباس سیادت بیرون‌کشیدند تاجان بیرون انداختند ونشدند ونیستند که بشرب‌مدام وزنا واغلام مشغول بودند[۹۴]. ودرین روزگار فساد ایشان بجائی رسید که هرون راکه اعلم وافضل ایشان بود دوخواهر بود یکی را در مجلس شراب باخود حاضر میکرد وندمای خودرا درآن مجلس ازدخول منع نمیکرد تا جعفریحیی‌که یکی از مقیمان مجلس او بود با خواهر او فسادکرد و او را از وی پسری شد وپسر را از هرون پنهان داشتند تاآن‌سال‌که هرون‌بحج‌شد پسررا آنجابدید جعفر راهمانجا بکشت، و خواهر دیگر «محسنه»، نام خردتر بود ودر حسن و جمال بکمال، هرون اورا بخود نزدیك‌کرد و میان ایشان فساد واقع شد و لطیفه مشهور است‌که بعد از وفات هرون امین‌که پسر اوبود این محسنه راکه عمهٔ اوبود بااو فسادکرد. تصور امین آن‌بودکه

۹۴- یعنی خلفای عباسی.

محسنه بکر باشد، نبود. امین پرسید که یاعمه، تابکر نبودی، چه حالتست؟ محسنه در جواب امین گفت: پدرت در بغداد کرابکر گذاشته که مراخواست بگذاشتن؟ دیگر بزرگی‌را چون ابوحنیفهٔ کوفی که او درارکان مسلمانی رکنی‌بود بفرمود تاصد تازیانه بزدند[۹۵]. وچون منصور حلاج مقتدائی‌را بردار کشیدند[۹۶]. واگرازکردار واعمال ایشان برشمارند عمر آدمی بدان نرسد. اینتان خلفای راشدین، واینتان ارکان مسلمانی، که قوام ملك وملت و نظام دین ودولت بدیشان است. اگر من یاغیری ایشان را طعن کنیم یا دریشان عاصی شویم انصاف باید دادکه حق باشد یا باطل...»[۹۷]

***

تصور نرود که مامیخواهیم عباسیان رانکوهش وفاطمیان را ستایش کنیم زیرا چنانکه در مقالات پیشین یادآور شدیم هر فرقه‌ای را باید در زمان و مکان مختلف جداگانه مورد بحث قرار داد وما درجای خودکارهای نکوهیدهٔ خلفای فاطمی مصرو اعمال ناپسند برخی از اسماعیلیان رانیز بیان خواهیم کرد.

و نیز توجه باین نکته لازم است که بسیاری از نهضت‌ها که در آغاز بسود مظلومان ومحرومان بوده پس ازچندی مراحلی را طی کرده که بزیان مردم منجر شده است، و چه‌بسا مذهب‌هائی که نخست بنیان‌گذاران آن روحی عالی در آن دمیده‌اند همینکه بدست جانشینان افتاده آن روح عالی ازمیان رفته وجز کالبدی فاسد چیزی بجای نمانده است. بگفتهٔ فیلسوف نابینای معره:

انما هذه المذاهب اسبا ب لجذب الدنیا الی الروساء[۹۸]

مثلاً همین اسماعیلیه وقتی نام آن در تاریخ بگوش میخورد تشکیلات وسیع علمی و دینی فاطمیان مصر، ساخته‌شدن دانشگاه الازهرقاهره، تأسیس کتابخانهای بزرگ درآنجا، ایستادگی واستواری داعیان ومبلغان آنان، آثار دانشمندانی مانند

۹۵- زیراامامت‌عباسیان‌را منکربوده وباآنان بیعت نکرده، قزوینی‌رازی، کتاب‌النقص ،ص ۳۶۰

۹۶- هنگام دار زدن او منادی فریاد می‌کرد «این یکی از داعیان قرمطیان است». سیوطی، تاریخ‌الخلفا، ص ۳۸۰

۹۷- نصرالله‌فلسفی، هشت‌مقالهٔ تاریخی وادبی، ص ۲۱۳.

۹۸- معری، لزوم مالایلزم، ج ۱ ص ۱۶۵

ابویعقوب سجستانی وابوحاتم‌رازی و شاعرانی مانند ناصرخسرو ونزاری قهستانی[۹۹] در نظر انسان مجسم می‌شود ولی بعداً بمراحل خاصی رسیده است‌که ما آنرا درین سلسله مقالات بیان خواهیم کرد.

چون درین سلسله مقالات پس ازین نام خلفای فاطمی مصر زیاد برده میشود وگاهی بلقب وکنیهٔ آنان اشاره‌می‌شود لازم‌دانستیم که لقب‌ونام‌وکنیه ومدت خلافت هریك را به ترتیب یادکنیم:

۱ـ المهدی: عبیدالله، ابومحمد (۲۹۷ ـ ۳۲۲ ﻫ و ۹۰۹ ـ ۹۳۴ م)

۲ـ القائم: محمد، ابوالقاسم (۳۲۲ ـ ۳۳۴ ﻫ و ۹۳۴ ـ ۹۴۵ م)

۳ـ المنصور: اسماعیل، ابوطاهر (۳۳۴ ـ ۳۴۱ ﻫ و ۹۴۵ ـ ۹۵۲ م)

۴ـ المعز: معد، ابوتمیم (۳۴۱ ـ ۳۶۵ ﻫ و ۹۵۲ ـ ۹۷۵ م)

۵ـ العزیز: نزار، ابومنصور (۳۶۵ ـ ۳۸۶ ﻫ و ۹۷۵ ـ ۹۹۵ م)

۶ـ الحاکم: المنصور، ابومنصور (۳۸۶ ـ ۴۱۱ ﻫ و ۹۹۶ ـ ۱۰۲۰ م)

۷ـ الظاهر: علی، ابوالحسن (۴۱۱ ـ ۴۲۷ ﻫ و ۱۰۲۰ ـ ۱۰۳۵ م)

۸ـ المستنصر: معد، ابوتمیم (۴۲۷ ـ ۴۸۷ ﻫ و ۱۰۳۵ ـ ۱۰۹۴ م)

۹ـ المستعلی: احمد، ابوالقاسم (۴۸۷ ـ ۴۹۵ ﻫ و ۱۰۹۴ ـ ۱۱۰۱ م)

۱۰ـ الامر: المنصور، ابوعلی (۴۹۵ ـ ۵۲۴ ﻫ و ۱۱۰۱ ـ ۱۱۳۰ م)

۱۱ـ الحافظ: عبدالمجید، ابوالمیمون (۵۲۴ ـ ۵۴۴ ﻫ و ۱۱۳۰ ـ ۱۱۴۹ م)

۱۲ـ الظافر: اسماعیل، ابوالمنصور (۵۴۴ ـ ۵۴۹ ﻫ و ۱۱۴۹ ـ ۱۱۵۴ م)

۱۳ـ الفائز: عیسی، ابوالقاسم (۵۴۹ ـ ۵۵۵ ﻫ و ۱۱۵۴ ـ ۱۱۶۰ م)

۱۴ـ العاضد: عبدالله، ابومحمد (۵۵۵ ـ ۵۶۷ ﻫ و ۱۱۶۰ ـ ۱۱۷۱ م)[۱۰۰]

برخی نوشته اند بحث درباره نسبت خلفای فاطمی ازآغاز خلافت آنان شروع شده است و برای نخستین‌بار المقتدر بالله هجدهمین خلیفه عباسی (۲۹۵ ـ ۳۲۰) که بامهدی ازخلفای‌فاطمی معاصر بود بگردآوردن دستخطهائی پرداخت مشعر براینکه خلفای مصر علوی نیستند. عبدالجلیل قزوینی رازی‌گوید:

۹۹ـ از شاعران اسمعیلی بوده ودیوان اورا دکتر علیرضا مجتهدزاده قاینی تصحیح کرده ومقدمه وحواشی وتعلیقاتی برآن نگاشته است ولی هنوز بچاپ نرسیده.

۱۰۰ـ دکتر حسن ابراهیم حسن، الفاطمیون فی‌مصر، مقدمهٔ کتاب

«...ودر آثار هست که مقتدر خلیفه معتمدی رااز آن خود بجانب مصر فرستاد تاازسادات نسیب وعلویان حسیب خطهای معروف بستدندکه این جماعت نه ازاولاد علی و فاطمه‌اند و نسب ایشان بدین دعوی که می کنند باطل است و از اولاد میمون قداح‌اند وبفرمود تا بدیار شام وزمین‌حجاز چون مکه ومدینه وحلب ودمشق بگشتند وخطوط ازجمله سادات وعلویان بستدند هم درین معنی و آن را به مجالس سلاطین آل‌سلجوق فرستادندقدس‌الله ارواحهم اما اورا زندگانی مساعدت نکردکه این شغل را باتمام برساند ودر بلادخراسان همه سادات که مشجرات دارند وکتب‌انساب متفقند که آن‌جماعت علوی نیستند...»[۱۰۱]

نگارنده گفتار قزوینی رازی راسست میداند زیرا درجای دیگری ندیده است که المقتدر چنین عملی را انجام داده باشد و اگر هم تسلیم شود با ینکه عدم‌الوجدان لایدل علی‌عدم‌الوجود اشکال دیگری پیش‌می‌آید وآن اینست که نام ازمجالس سلاطین آل سلجوق بمیان آمده است و حال آنکه آغاز سلجوقیان در نیمهٔ اول قرن پنجم بوده است، ولین پول‌گوید: درسال ۴۲۹ امام جماعت مرو خطبه را بنام چغری بیك داود خوانده و اورا سلطان‌السلاطین نامید، و همین مراسم در نشابور بنام برادرش طغرل جاری شد واودرسال ۴۴۷ ببغداوورودکرد ونام او بالقب سلطانی در دارالخلافه برمنابر خوانده شد[۱۰۲] بنابراین با زمان المقتدرکه ۳۲۰ وفات یافته است تطبیق نمی کند.

عضدالدوله دیلمی ملقب بفنا خسرو[۱۰۳] (۳۶۷ ـ ۳۷۲) که باعزیز از خلفای فاطمی‌مصر معاصربود هنگامیکه بربغداد مسلط شد علویان را جمع کرد وبآنان گفت: این مردکه درمصر حکومت میکند وخودرا علوی میخواند ازخاندان شماست؟گفتند او ازما نیست، سپس گفت: این مطلب را بنویسید آنان نوشتندکه او نه علوی است

۱۰۱ـ قزوینی‌رازی، کتاب النقض، ص۲۶۶.

۱۰۲ـ لین‌پول، طبقات سلاطین اسلام، ترجمهٔ‌عباس اقبال، ص۱۳۳

۱۰۳ـ معرب‌خسروپناه است. متنبی شاعر عرب درقصیده‌ای که درمدح عضدالدوله است گوید:

اباشجاع بفارس عضدالد ... و لة فناخسرو شهنشاها

اسامیا لم تزده معرفة ... وانما لذة ذکرناها

(شرح دیوان متنبی ازعکبری ج ۲ ص۵۰۵)

ونه از فرزندان ابوطالب می‌باشد.

سپس رسولی بمصر فرستاد و به‌العزیزنزاربن‌معد (۳۶۵ - ۳۸۶) پیغام داد که می‌خواهیم بدانیم که توازچه دوده‌ای هستی؟ این سئوال برعزبزگران آمد قاضی خود ابن‌حیون مغربی را خواند وبا اوکه عهده‌دار امر دعوت و سیاست دین بود موضوع را درمیان نهاد اونسب نامه عزیز را نوشت وفرمان دادند تاآن را بر منبرها بخوانند وقتی که این نسب‌نامه در جامع دمشق خوانده شد از عبیدالله‌المهدی فراتر برده‌نشد و همانجا قطع گردید. فرستادهٔ فناخسرو هنگام برگشت بطرابلس که رسید مسموم شد وفناخسرو دیگر رسولی بمصر نفرستاد[۱۰۴].

القادربالله بیست‌وپنجمین خلیفهٔ عباسی (۳۸۱ - ۴۲۲) که با عزیز و حاکم و ظاهرازخلفای‌فاطمی مصر معاصربود محضری [۱۰۵] ساخت مشعر براینکه خلفای‌فاطمی مصر علوی نیستند وبدروغ خود را بعلی وفاطمه منسوب میدارند وجمعی ازبزرگان آن را تصدیق کردند.

ازعلویان: سیدمرتضی‌وسیدرضی‌وابن‌الازرق‌موسوی‌ومحمدبن‌محمدبن‌ابی‌یعلی،

ازقاضیان: ابن‌الاکفانی وابوالقاسم‌جزری وابوالعباس شیوری،

از فقیهان: ابو حامد اسفراینی و ابومحمدبن الکشفلی وابوالحسن قدوری و ابوعبدالله صیمری‌وابوعبدالله بیضاوی وچندتن دیگر[۱۰۶].

مقریزی‌گوید: آنانکه بصحت نسب فاطمیان معتقدندگویند این‌ها همه از بیم جان وتقیه محضر را تصدیق کرده‌اند وحتی برخی از آنان عالم بانساب هم نبوده‌اند وگفتارشان حجیت ندارد[۱۰۷]

این است نسخهٔ محضری‌که دانشمندان فوق آن را تصدیق کرده‌اند:

«این‌است آنچه که‌گواهان بدان‌گواهی داده‌اندکه معدبن‌اسماعیل‌بن‌عبدالرحمن

۱۰۴- مقریزی، اتعاظ‌الحنفا، ص۳۶

۱۰۵- محضر بمعنی گواهینامه وسند بکارمیرفته، ناصرخسروگوید:

فعلهای او زمن برخوان که من   مرترا زین چرخ جافی محضرم

۱۰۶- نامهای اینان مختلف ذکرشده است رجوع شود بکامل‌التواریخ ابن‌اثیر ،ج۸ ص۱۰ ،والنجوم الزاهره، ابن‌تغری بردی، ج۴ ص۲۳۰، واتعاظ‌الحنفا، ص۴۶

۱۰۷- مقریزی، اتعاظ الحنفا، ص۴۷

ابن‌سعید[۱۰۸] هموکه نسبت بدیصان داردکه فرقه دیصانیه بدو منسوب است واین مرد که اکنون سربر آورده وبرمصر حکومت میکند یعنی منصور بن‌نزار ملقب بحاکم که خدای اورا بخواری ونابودی محکوم‌گرداناد فرزند معدبن اسماعیل‌بن عبدالرحمن‌بن سعیدکه خدای سعادت را ازو دورکناد وپیشینیان‌پلید وناپاك اوکه نفرین خدا وخلق برهمه آنان‌باد همگی درنسب خودکاذبند ونسبتی بافرزندان علی‌بن‌ابی‌طالب ندارند و اینکه خودرا بدو منسوب میدارند دروغ صرف وباطل محض است و فرمانروای کنونی مصر وگذشتگان او همگی‌کافر وفاسق وزندیق وملحد ومعطل‌اند و اسلام را انکارکرده وبه ثنویت ومجوسیت‌گرویده‌اند، حدود خدائی را تعطیل وزنان را مباح کرده وباده‌گساری وخونریزی وناسزاگوئی به پیغمبران ونفرین برگذشتگان را شایع ساخته‌اند و حتی ادعای خدائی نیزکرده‌اند. نوشته‌شد درماه ربیع‌الاول‌سنه ۴۰۲»[۱۰۹]

بخوبی آشکار است‌که این‌گواهینامه از روی تعصب و دشمنی ساخته شده و خلیفهٔ‌عباسی یعنی القادربالله نه‌تنها با فاطمیان دشمنی می‌ورزید بلکه با اهل‌کلام و فلسفه وهم‌چنین معتزلیان نیزدرستیز بودچنانکه درسال ۴۰۸ نوشته‌ای برضد معتزله صادرکرد و بآنان فرمان دادکه علم‌کلام و مناظره را ترك‌گویند و گفتار مخالفان اسلام را نقل نکنند و اگر برخلاف این رفتار نمایند دچار عقوبت خواهند شد، و نیز کتابی بنام الاعتقادالقادری در بغداد منتشر شاخت وفرمان داد تا آن‌را دردیوان‌های دولتی بخوانند و فقیهان هم فتوی دادندکه اینست اعتقاد مسلمانان و هرکه باآن مخالفت ورزد فاسق وکافر است[۱۱۰].

* * *

مقریزی بنقل از ابن‌اثیرگوید سید رضی از بیم‌جان محضر را تصدیق کرده‌است وهمین ترس باعث شدکه اشعاری راکه در مدح خلیفهٔ‌فاطمی گفته بود دردیوان خود نیاورد. و آن اشعار اینست:

ما مقامی علی‌الهوان وعندی مقول صارم و انف حمی

۱۰۸- همان خلیفه است‌که ملقب بمعز می‌باشد.

۱۰۹- مقریزی، اتعاظ الحنفا، ص۵۸

۱۱۰- ادام متز، الحضارة‌الاسلامیة‌فی‌القرن‌الرابع، ترجمه محمدعبدالهادی ابوریده، ج۱ص۲۸۹.

البس الذل فی بلاد الاعادی و بمصر الخلیفة العلوی
من ابوه ابی و مولاه مولا ی اذا ضامنی البعید القصی
لف عرقی بعرقه سید النا س جمیعاً محمد وعلی
ان ذلی بذلك الحی عز و اوامی بذلك الربع ری

وقتی ابیات فوق بگوش خلیفهٔ عباسی‌القادربالله رسید مجلسی آراست‌که قاضی ابوبکر باقلانی و ابواحمد موسوی پدر سیدرضی در آن حضور داشتند. خلیفه روی به ابواحمد پدر رضی‌کرد و گفت: دوستی وتوجه ما بتوکاملاً آشکار است ما ترا بپایه‌های بلندرسانیده‌ایم ومناصب عالی بتوداده‌ایم وراه وروش توتاکنون مورد پسند و خوشنودی ما بوده است آیا سزاوار است‌که فرزند توخلاف این روش رفتار کند واشعاری درستایش دشمنان ما بگوید. ای‌کاش میدانستیم برکدام مقام‌ذل افکنده شده و در کجا جامهٔ خواری برتن‌کرده است. مگر ما تولیت نقابت علویان را بدو واگذارنکردیم؟ مگراورا متولی مظالم قرارندادیم؟ مگر اورا امیرالحاج نگردانیدیم؟ آیا منصب وشغلی به ازین پیدا می‌شود وآیا مقامی ارجمندتر از مقام او هست؟ آیا اگر بمصر میرفت بیش ازین اوراگرامی میداشتند؟ وگفت شاید دشمنانش بدو بسته باشند.

ابواحمد پدررضی ازین اشعار اظهار بی‌اطلاعی‌کرد وسپس فرزندش را احضار کرد ودرین‌باره ازو توضیح خواست. اوگفتن شعر را انکارکرد. پدرش‌گفت: حال‌که چنین است نامه‌ای بخلیفه بنویس و پس از اعتذارگواهی بده‌که نسب خلفای مصر نادرست است و آنان در نسب خود دروغ زن می‌باشند. رضی‌گفت من چنین‌کاری نمی‌کنم زیرا ازخلیفهٔ مصر و داعیان او بیم دارم. پدرش‌گفت شگفتا! تو ازکسی‌که میان تو و او ششصد فرسنگ است بیم داری واز خلیفه‌ای‌که میان تو واو بیش از صد ذراع فاصله نیست نمی‌ترسی؟

اینکه سید رضی از عذرخواهی خودداری‌کرد ونیز در طعن خلفای مصر چیزی ننوشت دلیل‌قوی برصحت نسب آنان می‌باشد، ولی برادرش سید مرتضی ازبیم‌جان موافق میل خلیفه رفتارکرد وعمل سید رضی نیز موجب شدکه پس‌از چندی ازبرخی از مشاغل خود برکنارگردد[۱۱۱].

۱۱۱- مقریزی، اتعاظ‌الحنفا، ص۴۰ و۴۴.

درزمان القائم بامرالله بیست وششمین خلیفهٔ عباسی (۴۲۲ - ۴۶۷) که معاصر با ظاهر و مستنصر از خلفای فاطمی مصر بود نیز محضری ساخته شد مانند محضر زمان القادربالله ودرآن نوشته شده‌بود که خلفای مصر نسبتشان به علی‌ابن‌ابی‌طالب نمیرسد واینان ازدیصانیه وخارج ازاسلام می‌باشند و قاضیان وگواهان وشریفان[۱۱۲] آن را تصدیق کردند. ابن‌تغری بردی ساختن این محضر را در ذیل حوادث سنهٔ ٤٤٤ آورده‌است[۱۱۳].

نه‌تنها خلفا برای‌استوارنگاه داشتن کاخ نفوذ وسلطهٔ خود دست بچنین اعمالی میزدند بلکه نمایندگان آنان که امراو حکام بودند هریك برای جلب منافع وتأمین وسائل عیش ونوش خود از هیچ عملی فروگذار نمی‌کردند و اگرکسی باعمال زشت آنان خرده می‌گرفت ویا مانع مقاصد شوم آنان می‌شد اورا به‌بی دینی والحاد متهم ساخته ونابودش می کردند وسپس برای ارضای خاطر عوام وانمود می‌ساختندکه برای احیاء دین‌وابقاء شریعت‌سیدالمرسلین چنین عملی را انجام داده‌اند.

این امرا و حکام نخست خود را مولای امیرالمومنین یعنی بردهٔ خلیفهٔ وقت می‌خواندند وسپس زیردستان خودرا بنده وبرده خودساخته وهرگونه ستم و تعدی را برآنان روا می‌داشتند. بگفتهٔ ناصرخسرو:

۱۱۲- شریف در صدراسلام برهرکه ازخاندان پیغمبر باشد اطلاق می‌شده درکتاب تاریخ ذهبی شریف عباسی، شریف‌عقیلی، شریف جعفری، شریف زینبی دیده می‌شود. کم‌کم دائره اطلاق آن تنگتر شد ودر بغداد هر عباسی را ودر مصر هرعلوی را شریف میگفتند‌و فاطمیان این‌کلمه را فقط برعلویان اطلاق‌کردند. ناصرخسرو دریکی از قصائد خودکه مدح حضرت علی‌بن ابی‌طالب را می کند گوید:

آن‌راکه هر شریفی نسبت بدوکنند   زیراکه از رسول خدایست نسبتش

(دیوان ناصرخسرو، ص۲۱۴)

سعدی درگلستان نیز شریف را بهمین معنی بکار برده است در داستان «شیادی گیسوان بافت‌که من علویم...» که بعد میگوید: «پدرش نصرانی بود در ملطیه پس شریف چگونه باشد...»، درسال۲۷۳ فرمان داده شد تاشریفان باعلامت سبزازدیگران ممتازشوند وشاعری درین باره گفته است:

جعلوا لابناء الرسول علامة   ان العلامة شأن من لم یشهر
نور النبوة فی‌وسیم وجوههم   یغنی‌الشریف‌عن‌الطراز‌الاخضر

برای تحقیق درکلمه شریف رجوع شود به‌کتاب‌الحاوی للفتاوی سیوطی، ج۲ص۳۲

۱۱۳- النجوم الزاهره فی‌ملوك مصروالقاهره، ج۵ص۵۳

شکار یکی گشتی از بهر آنک مگر دیگری را بگیری شکار[۱۱۴]

اینان بطرق مختلف و نامهای گوناگون مردم را استثمار می‌کردند و پس از برداشت بهرهٔ خود، بازمانده را بدارالخلافه می‌فرستادند اگر امیر یا حاکمی تحف وهدایای قابل توجهی ازمرکز حکومت خود بمرکزخلافت نمی‌فرستاد ویا آنکه درین امر مسامحه می‌کرد اورا نالایق خوانده وازکاربرکنارش میکردند، چنانکه فضل‌بن یحیی برمکی‌که مدتی امارت خراسان وری وجبال وخوارزم وسیستان وماوراءالنهر بدو واگذار شده بود در مدت امارت خود برای هارون چیز قابل توجهی نفرستاد، هارون اورا معزول‌کرد وعلی‌بن‌عیسی‌بن ماهان را بدان‌کارگماشت واو مردی جبار و ستمکار بود و مال بافراط از مردم میگرفت چنانکه بیهقی گوید: «علی، خراسان و ماوراءالنهر وری وجبال وگرگان وطبرستان وکرمان وسپاهان وخوارزم ونیمروز و سیستان بکند وبسوخت وآن ستدکز حد و شمار بگذشت پس از آن مال هدیه ساخت رشید راکه پیش ازوی‌کس نساخته بود ونه پس ازوی بساختند».

وقتی این هدایا و تحف‌که بیهقی بتفصیل از آن‌ها نام برده است ببغداد وارد می‌شد هارون یحیی برمکی وپسرانش و دیگر بزرگان را بنشاند ودر حالیکه از دیدن منظره هدیه‌هامست‌شادی شده‌بود روی به‌یحیی برمکی‌کرد وگفت! «این‌چیزهاکجا بود در روزگار پسرت فضل؟ یحیی‌گفت : زندگانی امیرالمؤمنین دراز باد این چیزها در روزگار امارت پسرم درخانهٔ خداوندان این‌چیزها بود بشهرهای عراق وخراسان».[۱۱۵]

بزرگان دین و دانش‌که با اینگونه اعمال مخالفت میورزیدند همیشه مطعون ومطرود بودند، ومردانی متملق وچاپلوس خلفا و امرارا احاطه‌کرده بودندکه اعمال زشت آنان را می‌ستودند ودر نتیجه خود بمدارج عالیه میرسیدند وصاحب مال‌ومنال فراوان میشدند، ولی مردان‌حق برای‌عیش‌ونوش‌موقت، خودراحقیر وپست نمی‌ساختند وهمیشه از حق‌و حقیقت دفاع می‌کردند و چون روش آنان بمذاق صاحبان زرو زور خوش نمی‌آمد، ناچار برای ازبین بردن آنان بحربهٔ تکفیر وتفسیق متوسل می‌شدند. سلاح تکفیر از دیرگاه عمل خودرا انجام داده و درهرزمانی بشکلی خاص جلوه‌کرده‌ است، اما حقیقت مطلب این بوده‌که صاحبان قدرت بدین‌وسیله می‌خواسته‌اند جلوی

۱۱۴- ناصرخسرو، دیوان، ص۲۰۱.

۱۱۵- بیهقی، تاریخ، ص۴۱۶ و۴۱۸.

اندیشه‌های نورا بگیرند و مخالفان خود را نابود سازند تا آنکه زشت‌کاریها و تبه کاریهایشان پوشیده وپنهان بماند زیرا اگراینان‌که دانشمندان را تکفیر میکردند درد دین داشتند بیت‌المال مسلمین راکه می‌باید صرف آسایش مردمان بیچاره و یتیمان وبیوه زنان شود درپای‌مطرب‌ومی‌تباه‌نمی‌کردند. ازاین گذشته‌ما می‌بینیم آنانکه تملق و نادرستی را پیشه می‌کرده‌اند وامرا وحکام را بحد خدائی می‌ستودند بهر مذهب و دینی‌که بوده‌اندمورد لطف بزرگان خودبوده ودرعیش ونوش باآنان شریك می‌شدند. درزمان خلفای عباسی مدتی تکفیر بعنوان مانوی، مزدکی، زندیق‌صورت می‌گرفت وپس از چندی معتزلی، قرمطی، رافضی جای آن‌راگرفت وتدریجاً اهل فلسفه ومنطق هم جزو زندیقان وملحدان بشمار آمدند. ناصرخسرو می‌گوید:

نام نهی اهل علم وحکمت را رافضی و قرمطی و معتزلی[۱۱۶]

ناگفته نماندکه درصدر اسلام هم کلمات تکفیر آمیز وجود داشته است. کفار قریش پیغمبر اسلام را متهم کردندکه برعلیه دین قیام‌کرده وبخدایان ناسزا می‌گوید و از این جهت او را بدین صابیان منسوب داشتند. عمر پیش از آنکه اسلام بیاورد روزی دنبال پیغمبر می‌گشت ومی‌گفت کجاست این مردصابی‌که قریش را پراکنده و بردین آنان خرده‌گرفته و خدایانشان را دشنام داده است اگر او را بیابم زنده‌اش نمی‌گذارم[۱۱۷]، ویاران وفادار و با ایمان او راکه بیشتر مردمان محروم وستمدیده و درستکار بودند درویش و گدا و بی‌کس می‌خواندند. ابوالفضل رشیدالدین میبدی در تفسیر زین للذین‌کفروا الحیوة الدنیا ویسخرون من‌الذین آمنوا الخ‌گوید: «کافران قریش بودندکه بردرویشان صحابه چون بلال وسلمان وابوالدرداء وعبدالله مسعود و عماریاسر و خباب و صهیب و ابن‌ام مکتوم می‌خندیدند و برطریق سخریت می‌گفتند یکدیگر راکه: در نگرید درکار محمد! که میگوید با این درویشان وگدایان من‌کار جهان راست‌کنم وعرب را برشکنم وقاعدهٔ دین‌نو نهم. آنگه‌گفتند اگر دین وی حق بودی سادات واشراف قریش و برادران پس‌رو بودی نه این گدایان وبی‌کسان»[۱۱۸]

۱۱۶- ناصرخسرو، دیوان، ص۴۴۸

۱۱۷- ابن‌هشام، سیرة‌النبی، ج۱ ص۳۰۹.

۱۱۸-میبدی، کشف‌الاسرار وعدة‌الابرار معروف بتفسیر خواجه‌عبدالله انصاری، ج۱ ص۵۵۹.

همین ابودردا که در نظرکفار قریش درویش وگدائی بیش نبود می‌گفت اگر ازبالای‌قصری مرابزیر افکنند بطوریکه اعضای‌بدنم ازهم گسیخته‌گردد برایم خوش‌تر است از اینکه باخداوندان مـال بسر برم زیرا از رسول خدا شنیدم‌که فرمود: از همنشینی مردگان پرهیزکنید. پرسیده شد: مردگان‌که باشندای رسول خدا؟ حضرت فرمود: توانگران وثروتمندان.[۱۱۹]

در جهانی که عقل و ایمان است زادن جسم مردن جانست

شکی‌نیست‌که پیغمبر اسلام ازمیان همین‌گونه مردم‌که بظاهردرویش مینمودند ولی درباطن جهانی از بزرگواری وانسانیت بودند برخاسته بود، اوکاملاً درك‌کرده بودکه چگونه صاحبان قدرت بزیردستان خود ستم می‌کنند وازدست‌رنج آنان وسائل عیش ونوش خورا آماده می‌سازند واز همین جهت او ازمردمان مال‌اندوز وجاه‌طلب نفرت داشته ودر حدیثی فرموده است: «بدترین ازمیان امت من آنان‌اندکه در نازو نعمت پرورده شده‌اند، خورشهای رنگارنگ میخورند، وجامه‌های‌گوناگون می‌پوشند وبرمرکب‌های متعدد سوار میشوند وبا مردم بدرشتی سخن می‌گویند»[۱۲۰].

ازمیان مورخان ابن‌خلدون نسب فاطمیان را درست میداند وگفته‌است «گفتار مورخانی‌که عبیدیان یعنی خلفای مصر رااز اهل‌البیت صلوات‌الله‌علیهم دور ساخته‌اند بسیار سست است ، زیرا اگر مجهول‌النسب بودند اینگونه حکومتشان دوام پیدا نمی‌کرد همچنانکه قرمطی دوام پیدا نکرد. شگفت است‌که قاضی ابوبکر باقلانی‌که از صاحب نظران علم‌کلام بشمار میرود این گفتارسست را تأییدکرده است».[۱۲۱]

مقریزی هم گفتهٔ ابن‌خلدون را تأیید می‌کند ومی‌افزاید کـه خداوند دروغگوی را یاری نمی‌کند زیرا سبب انحراف مردم میشود و کدام دروغ بالاتر از اینکه‌کسی دعوی خلافت و امامت‌کند و خود را از خاندان رسول بخواند. از حکمت خدا بعید مینمایدکه چنین‌کسی را برکشورها مسلط‌گرداند و فرزندانش را سروری دهد تا او و فرزندانش‌مردم را بدروغ‌خودبفریبند، وخداوندکه عبیدالله‌مهدی را یاری‌کرد و او را بربلاد مسلط‌گردانید و مردم را فرمان‌بردار او ساخت تا آنکه فرزندانش مدت مدیدی

۱۱۹- قشیری، الرسالةالقشیریة، ص۱۳۵.
۱۲۰- سیوطی، جامع صغیر، ج۲ ص۴۵.
۱۲۱- ابن خلدون، مقدمه، ص۲۱.

خلافت کردند دلیل است براینکه او در گفتهٔ خود صادق بوده است[۱۲۲].

برخی نوشته‌اند مقریزی چون شاگرد ابن‌خلدون بوده ازاو متـأثر شده و گفتار استادش را تأییدکرده است[۱۲۳]

سخاوی گفته است: ابن‌خلدون خود عقیدتی بآل‌علی نداشته و نسبت فاطمیان راتأیید می کند ازآن‌جهت که عقیدهٔ مردم بخاندان علی‌سست گردد زیرابرخی ازفاطمیان بزندقه منسوب‌اند، وبرخی مانند حاکم ادعای خدائی کرده‌اند، و برخی در مجامع و جوامع دشنام بر صحابهٔ پیغمبر را شایع ساخته‌اند[۱۲۴].

گفتهٔ سخاوی بسیار سست است زیرا ابن‌خلدون اگر چنین نظری می‌داشت بقاضی ابوبکر باقلانی نسبت سستی رأی نمیدادگرچه دلیلی که ابن‌خلدون ومقریزی هم درین‌جا آورده‌اند دلیل استواری نیست زیرا بسیاری از ستمگران و دروغگویان مدتها برمردم مسلط بوده‌اند وبا دروغ وتزویز خود مردم را فریفته‌اند ومع‌ذلك خود را حاکم حق و مؤید من عندالله خوانده‌اند. این دلیل هم درسستی مانند دلیل غزالی است که گفته: اگر باطنیان‌را از همه‌جای گردآورند بعشرعشیری ازپیروان‌دولت‌قاهرهٔ بنی‌عباس‌نرسند وزیادی پیروان‌از اموری‌است‌که برحق بودن آنان‌را تأییدمیکند[۱۲۵].

درکتب اسماعیلیه مانند اسرارالنطقاء، زهرالمعانی، غایةالموالید، المجالس والمسایرات[۱۲۶] از صحت نسب فاطمیان دفاع شده است.

خلفای فاطمی خود شکی در انتسابشان برسول خدا نداشتند چنانکه منصور سومین خلیفهٔ فاطمی (۳۴۱-۳۳۴) هنگام مرگ پدرش قائم (۳۲۲ - ۳۳۴) خطبه‌ای ایراد می کند ودرآن پدروجد خودراکه عبیدالله مهدی باشدفرزند رسول خدا می‌خواند «یا ابتاه یا جداه یا ابنی رسول‌الله»[۱۲۷]

***

۱۲۲- مقریزی، اتعاظالحنفاء، ص۷۱.

۱۲۳- مقدمهٔ اغاثةالامة، مقریزی.

۱۲۴- سخاوی، الاعلان بالتوبیخ لمن ذم‌التاریخ، ص۹۴.

۱۲۵- غزالی، فضایح الباطنیة، ص ۶۲.

۱۲۶- مؤلفان این چهار کتاب بترتیب عبارتند از داعی جعفربن منصور، داعی عمادالدین ادریس، داعی خطاب‌بن حسین، قاضی نعمان‌بن محمد.

۱۲۷- جوذری، سیرةالاستاد جوذر، ص۵۷.

ناصرخسرو که معاصر باالمستنصر باللهمعد[۱۲۸] ابوتمیم، هشتمین خلیفهٔ فاطمی بوده است در دیوان خود فاطمیان را می‌ستاید و آنان‌را پسران علی وفاطمه می‌خواند. برای نمونه ابیات زیر ازو نقل می‌شود:

شجر حکمت پیغمبر ما بود کزو — هریك از عترت او نیز درختی ببرند
پسران علی امروز مر او را بسزا — پسرانند چو مر دختر او را پسرند[۱۲۹]
پسران علی آنها که امامان حقند — بجلالت بجهان در، چو پدر مشتهرند
سپس آن پسران‌رو، پسر، از آنکه ترا — پسران علی و فاطمه ز آتش سپرند
ای‌پسردین محمد بمثل چون جسد است — که بران‌شهره جسد فاطمیان همچوسرند
چون‌شب دین‌سیه وتیره شود، فاطمیان — صبح مشهور ومه وزهره ستارهٔ سحرند
داد درخلق جهان جمله پدرشان گسترد — چه‌عجب گر پسران همچو پدردادگرند[۱۳۰]
شیردادار جهان بود پدرشان نشگفت — که ازایشان برمند اینکه‌یکایك حمرند[۱۳۱]
سپس فاطمیان رو که بفرمان خدان — امتان‌را ز پس جد و پدر راهبرند
پسرت گر جگرست ازتن تو، فاطمیان — مرنبی را وعلی را بحقیقت جگرند[۱۳۲]

۱۲۸- این کلمه بفتح میم وعین و تشدید دال است بر وزن مفعل ودر اصل معدد بوده از عدد ویا آنکه ازمعد بمعنی گوشت شانهٔ اسب گرفته شده. شاعر گفته.

فاما زال سرج عن معد — و اجدر بالحوادث ان تکونا

(ابن‌درید، کتاب‌الاشتقاق، ص۲۰)

۱۲۹- اینکه پسران دختر پیغمبر پسران خود پیغمبر محسوب شده اند دلیلش از قرآن آیهٔ مباهله‌است: فمن حاجك فیه‌من بعدماجاءك من العلم فقل تعالوا ابناءنا وابناءکم‌ونساءنا ونساءکم وانفسنا وانفسکم ثم نبتهل فنجعل لعنةالله علی‌الکاذبین. سوره آل عمران‌آیه۵۴، زیرا مقصود از «ابناءنا» حضرت امام حسن وامام حسین علیهماالسلام می‌باشد. ودر میان برخی ازاعراب فرزندان دختربیگانه محسوب میشدند چنانکه شاعری گفته‌است: (ابن‌عقیل شرح برالفیهٔ ابن‌مالك، ج۱ ص۲۰۹)

بنونا بنو ابناءنا، و بناتنا — بنو هن ابناء الرجال الاباعد

یعنی: «فرزندان پسرانمان فرزندخودمان‌اند ولی‌فرزندان دخترانمان فرزندان مردان بیگانه‌اند».

۱۳۰- در عربی برای مشابهت فرزند بپدر امثال فراوانی وجود دارد ازآن جمله: ومن یشابه‌ابه‌فماظلم، ولاغروان یحذوالفتی‌حذووالده، وحق‌علی‌ابن‌الصقران یشبه‌الصقرا.

۱۳۱- اشاره است بآیهٔ شریفهٔ: « لانهم حمر مستنفرة فرت من قسورة» سورةالمدثر آیهٔ ۵۱

۱۳۲- درعربی «انما اولادنا اکبادنا».

شیعت فاطمیان یافته‌اند آب حیات   خضراین دور شدستندکه هرگز نمرند[۱۳۳]

اسماعیلیان خلفای فاطمی مصررا امام‌میدانند وگویند مرتبهٔ امامت ازحضرت علی‌بن ابی‌طالب بترتیب بامام حسن وامام حسین وامام زین‌العابدین وامام محمدباقر وامام جعفر صادق واسمعیل بن جعفر انتقال یافته وپس‌از او باماهان مستور وپنهان که نخستین آنان محمدبن اسماعیل است پیوسته و سپس بعبیدالله مهدی‌که از نسل محمدبن اسماعیل میباشد رسیده است و فرزندان عبیدالله مهدی هر یك از پدر خود مرتبهٔ امامت‌را بارث برده‌اند. مسألهٔ امامت ازمهم‌ترین مسائل درمذهب اسلام محسوب میشود. ابن‌خلدون‌گوید: نصب امام‌واجب است ووجوب‌آن ازاجماع‌صحابه وتابعین مستفاد می‌گردد وبرخی وجوب آنرا مستند بعقل‌کرده‌اند وگفته‌اند همین اجماع یکی از احکام عقل است زیرا افراد بشر نمیتوانند به‌تنهائی بزندگی خود ادامه دهند و ناچارندکه بطور اجتماعی زندگی‌کنند و اگر راهنمائی نداشته باشند تنازع منافع و ازدحام اغراض زندگی آنان را بهرج و مرج و آشوب می کشاند و کسی می‌تواند عهده‌دار این منصب گرددکه ازنعمت علم و عدالت وکفایت و سلامتی حواس و اعضا برخوردار باشد[۱۳۴] سعدالدین تفتازانی‌گوید: درهر دوره‌ای‌کسی بایدکه احکام دین و سنت رسول را برپای دارد ودادستمدیدگان را بدهد ودرهر مورد ازحق وحقیقت دفاع کند وچنین کسی‌باید مکلف، مسلم، عادل، حر، مجتهد، شجاع،کافی، سمیع، بصیر، ناطق و قرشی باشد و شیعه هاشمی و علوی بودن را نیز لازم میداند تا آنکه امامت ابوبکر وعمر وعثمان‌وبنی‌عباس باطل‌گردد. بعقیدهٔ شیعیان نصب امام لطفی است‌که از سوی خدا شامل حال بندگان میگردد. اسماعیلیان از شیعه‌گویند تحصیل معرفت واجب است ونظر عقل در شناسائی خداکافی نیست پس استفاده از امام لازم میباشد. وامامیان از شیعه‌گویند رئیس قاهری[۱۳۵] باید باشد تامردم را ازمناهی باز دارد و بر واجبات برانگیزد ومردم‌درپناه اوازگناهان دور شوند وبطاعت‌خدا نزدیکترگردند[۱۳۶] مولوی نیزدرمثنوی‌باینکه درهردوره‌ای وجودامام وولی‌لازم میباشداشاره‌کرده‌است:

۱۳۳- نمرند مخفف نمیرند (ناصرخسرو دیوان ص۱۰۱)

۱۳۴- ابن خلدون،مقدمه، ص۱۶۰.

۱۳۵- شرط قاهربودن ازشیعه زیدیه است‌که هرکس راکه قیام بسیف‌کرد وقاهربود امام دانند.

۱۳۶- تفتازانی، شرح مقاصد، ج۲ ص۲۷۵ و۲۷۸.

چون مقرر شد بزرگی رسول پس حسد ناید کسی را از قبول
پس بهر دوری ولی قائمست تا قیامت آزمایش دائمست
پس امام حی قائم آن ولیست خواه ازنسل عمر خواه ازعلیست
مهدی وهادی ویست ای راه جو هم نهان وهم نشسته پیش‌رو[۱۳۷]

شیعیان، پس از پیغمبر امامت را حق حضرت علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام میدانند و بادلهٔ عقلی و نقلی متوسل میشوند. ما برخی از آن ادله‌را درین جا ذکر می کنیم وچون بحث‌ما دربارهٔ اسماعیلیه است ازاشعار ناصرخسروکه شیعهٔ اسماعیلی بوده نیز شاهد می‌آوریم:

۱- از پیغمبر یك دختر بیش نماند و او را بعلی داد پس علی نزدیکترین کس است به‌پیغمبروچون خود پیغمبر بامامت اوتصریح کرده احق واولی‌بخلافت می باشد.

هرگز ملکی ملك به بیگانه ندادست شو نامهٔ شاهان جهان یکسر بر خوان
با دختر و داماد و نبیره بجهان در میراث به‌بیگانه دهد هیچ مسلمان[۱۳۸]؟

۲- پیغمبر هنگام بازگشت از حجة‌الوداع در جائی میان مکه و مدینه موسوم به «غدیرخم» مردم راگردکرد وبآنان گفت: الست اولی[۱]بکم من انفسکم. قالوا: بلی قال: فمن کنت مولاه فعلی‌مولاه اللهم‌وال من‌والاه و عاد من‌عاداه وانصرمن نصره واخذل من‌خذله. واز معانی مولی ناصر واولی بتصرف است[۱۳۹].

آنکه بیش‌ازدگران بودبشمشیر وبعلم وآنکه بگزیدو وصی کرد نبی برسرماش
آنکه معروف بدوشد بجهان روز غدیر وزخداوند ظفر خواست پیمبربد عاش[۱۴۰]

۳- خداوند درقرآن فرموده است: انما ولیکم‌الله ورسوله والذین آمنواالذین یقیمون‌الصلوة ویؤتون‌الزکوة و هم راکعون[۱۴۱]. مفسران‌گفته‌اندکه این آیهٔ شریفه دربارهٔ حضرت‌علی نازل‌شده زیرا اوانگشتری خودرا درحال رکوع بسائل‌داد، وکلمهٔ «انما» مفید حصر است وکلمهٔ«ولی»بمعنی ناصر ومتصرف واولی‌واحق آمده‌است[۱۴۲].

۱۳۷- مولوی، مثنوی، دفتردوم، ص۲۳۹.
۱۳۸- ناصرخسرو، دیوان، ص۳۵۲.
۱۳۹- تفتازانی، شرح مقاصد، ج۲ ص۲۸۹.
۱۴۰- ناصرخسرو، دیوان، ص۲۲۱.
۱۴۱- سورةالمائدة، آیه ۶۰.
۱۴۲- تفتازانی، شرح مقاصد، ج۲ص۲۸۸.

آنچه علی داد در رکوع فزون بود ز آنچه بعمری بداد حاتم طائی
گر تو جز اورا بجای او بنشاندی والله بالله که برطریق خطائی [۱۴۳].

۴- پیغمبر فرمود: انا مدینةالعلم وعلی بابهافمن اراد العلم فلیأت الباب[۱۴۴]:

پیغمبر بد شهر همه علم و بر آن شهر شایسته دری بود وقوی حیدر کرار
این قول رسولست ودر اخبار نوشتست تامحشر ازآن‌روز نویسندهٔ اخبار[۱۴۵]

۵- پیغمبر فرمود: یاعلی انت قسیم‌الجنةوالنار[۱۴۶].

او سزاید که وصی بود نبی را در خلق که برادرش بد و بن‌عم وداماد ووزیر
کی شناسی بجز او را پدر نسل رسول کی‌شناسی بجزاو قاسم جنات وسعیر[۱۴۷]

۶- پیغمبر فرمود: علی منی بمنزلة هارون من‌موسی‌الا انه لانبی بعدی[۱۴۸].

بتأویل علی از آتش جهل نگه کن رسته در دلها گلستان
جز او دانی کرا هارون امت چوباشدمصطفی‌فرزندعمران[۱۴۹].

۷- پیغمبر فرمود: انا وانت یاعلی ابوا هذه‌الامة[۱۵۰].

گراحمد مرسل پدر امت خویش است جز شیعت و فرزند وی اولاد زنا اند
ما بر اثر عترت پیغمبر خویشیم و اولاد زنا بر اثر رای و هوا اند[۱۵۱]

۸- پیغمبر درجنگ خیبرفرمود: والله لاعطین الرایة غدارجلا یحبه‌اللەورسوله وهویحب‌اللەورسوله کرار غیر فرار. الخ[۱۵۲].

ز بیم ذوالفقار شیر خوارش بخندق شد زمین همرنگ مرجان
کراکرار خواند احمد جز اورا تونیزش خوان اگرهستی‌مسلمان[۱۵۳]

۱۴۳- ناصرخسرو، دیوان، ص۴۱۹.
۱۴۴- سیوطی، جامع صغیر، ج۱ ص۳۴۶ ومجلسی بحارالانوار، ج۹ص۴۷۳.
۱۴۵- ناصرخسرو، دیوان، ص۱۹۳.
۱۴۶- مجلسی، بحارالانوار، ج۹ ص۳۸۹.
۱۴۷- ناصرخسرو، دیوان،ص۱۹۵.
۱۴۸- سیوطی، جامع‌صغیر، ج۲ ص۱۴۰.
۱۴۹- ناصرخسرو، دیوان، ص۳۱۵.
۱۵۰- مجلسی، بحارالانوار،ج۹ ص۸۴.
۱۵۱- ناصرخسرو، دیوان،ص۹۷.
۱۵۲- قزوینی رازی، کتاب‌النقض، ص۱۳۹.
۱۵۳- ناصرخسرو، دیوان، ص۴۱۵.

۹- پیغمبر دربارهٔ دو فرزند علی فرمود: الحسن والحسین سیدا شباب اهل الجنة وابوهما خیر منهما[۱۵۴].

جوانی ستوده است مدحت مر اورا بس است وجز این نیستش هیچ مفخر
که سادات جمع جوانان جنت نبی گفت هستند شبیر و شبر[۱۵۵]

۱۰- پیغمبر فرمود: مثل اهل بیتی مثل سفینة نوح من رکبها نجا و من تخلف عنها غرق[۱۵۶].

تختهٔ کشتی نوحم بخراسان در لاجرم هیچ خطر نیست زطوفانم
غرقه اند اهل خراسان ونه آگاهند سر بزانو بر مانده چنین زانم[۱۵۷]

شیعیان اسماعیلی امامت را در خاندان علی موروثی میدانند وگویند این حق مقدس یعنی امامت تا روز رستاخیز در خاندان علی است و از پدری به پسر منتقل می گردد واین انتقال بوسیلهٔ نص خاصی انجام میشود وهمان نص مظهر اراده وخواست خداوند است وهیچکس را حق آن نیست که علت وسبب نص امامت را بجوید واگر کسی امام را نشناسد ویا ازفرمانهای او سرپیچی کند از اسلام خارج می باشد بجهت اینکه پیغمبر فرموده است: من مات ولم یعرف امام زمانه مات میتة الجاهلیة[۱۵۸] و حضرت صادق فرموده است: بنا یعبدالله و بنا یطاع الله و بنا یعصی الله فمن اطاعنا فقد اطاع الله و من عصانا فقد عصی الله[۱۵۹]. ناصرخسرو دربارهٔ وجوب طاعت امام چنین گوید: هرکه بر رسول علیه السلام ایمان آورد وبامام وبوصی او وبرخبر امام منکر شد ستمکارشد ومر اورا سوی هدی راه ننمایند چنانک خدای گفت قوله «کیف یهدی الله قوما کفروا بعد ایمانهم وشهدوا ان الرسول حق وجاء هم البینات والله لایهدی الظالمین» گفت چگونه راه نماید خدای گروهی راکه سپس از ایمان کافر شدند وآیتها ونشانیها بدیشان آمد وگوائی دادند که رسول حق است وخدای راه نه نماید گروه ستمکاران را[۱۶۰].

۱۵۴- سیوطی، جامع صغیر، ج ۱ ص ۵۱۸.
۱۵۵- ناصرخسرو، دیوان، ص ۱۵۰.
۱۵۶- سیوطی، جامع صغیر ج ۲ ص ۱۵۴ مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۷ ص ۷۶.
۱۵۷- ناصرخسرو، دیوان، ص ۲۸۳
۱۵۸- مجلسی، بحارالانوار، ج ۷ ص ۲۱.
۱۵۹- مجلسی، بحارالانوار، ج ۸ ص ۱۶.
۱۶۰- ناصرخسرو، جامع الحکمتین، ص ۱۶۲،

اسماعیلیان برای مصداق این امامت که اینقدرنزد آنان مهم است شرایط‌خاصی قائل نیستند همین‌قدر کافی میدانندکه از اولاد علی باشد و مورد نص پدر قرارگرفته باشد وعمر و معلومات و رفتار وکردار امام در نظر آنان قابل اهمیت نیست چنانکه الحاکم در سن یازده سالگی‌ونیم و، الظاهر درسن شانزده سالگی و، المستنصر کمتر از هشت سال و، المستعلی بیش‌از بیست سال و، الآمر درپنج سالگی‌و، الظافر در هفده‌سالگی و، الفائز در پنج‌سالگی و، العاضد در یازده‌سالگی بخلافت رسیدند[۱۶۱] و می‌گفتند بمحض اینکه خلیفه‌ای فرزند خودرا بجانشینی خود برگزید اسرار مکنونهٔ ربانی وصفات پنهانی الهی ازاو بفرزندش حلول می‌کند واین همان میراث معنوی و سرمایهٔ روحانی‌است که پیمبر بعلی منتقل ساخته‌است وقسمت مهم این میراث تأویل قرآن واسرارکتاب‌الله است.

داعیان و مبلغان مذهب اسماعیلیه از جهت اعتقادشان باینکه خلفای فاطمی وارث علوم الهی‌اند غلو ومبالغه در بارهٔ آنان را بحد افراط رساندند وهمین خلفای نابالغ را واجد علوم اولین وآخرین دانستند وچون کشف و کرامتی از آنان مشاهده نمی‌کردند ناچار بودندکه بگویند بشر نمیتواند آنان‌را درك کند.

قاضی نعمان بن محمد مغربی آنان را فوق مخلوقات دانسته وگوید عقل بشر نمیتواند حقیقت آنان را دریابد[۱۶۲]. شمس‌الدین بن احمدبن یعقوب طیبی در رسالة الدستور ودعوةالمؤمنین للحضور آنان‌را حکیم‌دهر وفیلسوف بحر وبر وخالق‌الحب وکلمةالرب خوانده است[۱۶۳]. شهاب‌الدین‌ابی‌فراس دررسالـهٔ مطالع الشموس‌فی‌معرفة النفوس آنان‌را خورشید آسمان دین وقلب عالم امکان والهی الذات وسرمدی الحیاة خوانده وگوید در همه‌جا هستند و جائی‌را هم اشغال نمی‌کنند[۱۶۴]. المؤید فی‌الدین شیرازی آیهٔ شریفهٔ‌اطیعواالله واطیعواالرسول واولی‌الامرمنکم[۱۶۵] را در شأن آنان دانسته واطاعت‌ازآنان‌رامقارن‌بااطاعت‌خدا ورسول‌می‌سازدو درین‌باره‌چنین گفته‌است:

۱۶۱- ابن‌تغری‌بردی، النجوم الزاهرة فی‌ملوك‌مصر والقاهرة، جلد۲ صفحات۶۲، ۱۲۹، ۱۶۸، ۲۹۸، ۳۲۷ وجلد۳ صفحات ۴۶، ۶۲، ۸۴.

۱۶۲- مغربی، قاضی‌نعمان،کتاب الهمة فی آداب اتباع الائمة، ص۳۵.

۱۶۳- اربع‌رسائل اسماعیلیه، بتحقیق عارف تامر، ص۸۱.

۱۶۴- مأخذپیشین، صفحه۳۳.

۱۶۵- سوره نساء آیه۶۲.

و هم اولو الامر ائمة الهدی | عصمة من لاذبهم من‌الردی
مفروضة طاعتهم علی الامم | قاطبة من عرب و من عجم
اقرأ: اطیعوا الله و الرسولا | ثم اولی الامر بهم موصولا
ثلاث طاعات غدت معلومة | فی آیة واحدة منظومة

ناصرخسرو گوید: و معنی ظاهر صلوة پرستش خداست بجسدباقبال سوی قبلهٔ اجساد که آن کعبه است خانه خداء تعالی بمکه و تأویل باطن صلوة پرستش خدای است آن خانه‌ای که علم خدای اندروست وآن امام حقست علیه‌السلام[۱۶۶].

ودانشمندانشان کتب زیادی درباره امامت تألیف کرده‌اند ازآن جمله: کتاب التوحید والامامة و کتاب الهمة فی آداب اتباع الائمة از قاضی نعمان‌بن محمد و کتاب اثبات الامامة ازداعی احمدبن ابراهیم نیشابوری وکتاب المصابیح و رسالة المباسم والبشارات والرسالة الواعظة ازاحمد حمیدالدین‌بن عبدالله‌کرمانی و رسالة فی الامامة ازداعی ابوالفوارس احمدبن یعقوب وکتاب خزائن الادلة از ابویعقوب سجستانی[۱۶۷].

چنانکه اشاره شد تاویل و باطن شریعت نزد اسماعیلیان بسیار مهم بود آنان می‌گفتندکه هرظاهری را باطنی و هرتنزیلی را تاویلی است و گاهی از ظاهر تعبیر به‌مثل واز باطن تعبیر به‌ممثول می‌کردند چنانکه المویدفی‌الدین شیرازی‌گوید:

والذی قال فی‌الکتاب تعالی | مثل ذاك تحته ممثول[۱۶۸]

و می‌گفتندکه علی و خاندان او هستند که می‌توانند مردم را از باطن شریعت آگاه گردانند وگزارش تاویل را بنمایند به‌گفته ناصرخسرو:

این همه رمز و مثلها را کلید | جمله اندر خانه پیغمبر است
گربخانه در ز راه در شوند | این مبارك خانه‌را در حیدراست
هرکه بر تنزیل بی‌تاویل رفت | اوبچشم راست دردین اعوراست
مشك باشد لفظ ومعنی بوی او | مشك بی‌بو ای پسر خاکستراست
مر نهفته دختر تنزیل را | معنی و تاویل حیدر زیور است

۱۶۶- جامع‌الحکمتین، ص۳۰۸.
۱۶۷- مقدمهٔ کتاب الهمة فی آداب اتباع‌الائمة، صفحه ۲۰ بقلم دکترمحمد کامل‌حسین.
۱۶۸- الموید فی‌الدین، دیوان، ص ۲۱۷

مشکل تنزیل بی تاویل او بر گلوی دشمن دین خنجر است
ای گشاینده در خیبر قران بی گشایشهای خوبت خیبر است[۱۶۹]

ازکتابهای مهمی که درباره تاویل نوشته شده کتاب «اساس التاویل» نعمان بن‌حیون‌التمیمی‌المغربی متوفی ۳۶۳ است که مؤلف خواسته‌است همچنانکه در کتاب «دعائم الاسلام» بـه بیان ظاهر شریعت پـرداخته است در این کتاب باطن شریعت را گزارش کرده باشد.[۱۷۰]

۱۶۹- ناصرخسرو، دیوان، ص ۵۹

۱۷۰- نعمان‌بن حیون مغربی، اساس التاویل، ص ۲۷

۱۴

چهره دینی و مذهبی ناصرخسرو در دیوان

مشکل تنزیل بی تأویل او — درگذر زین عشر ذی عشیر انثی
ای گشاینده درِ خیبر قرآن — بی گشایش‌ها برِ شه خیبر معنا[۲۶]

از کتابهای مهمی که درباره تأویل نوشته شده کتاب «اساس التأویل» قاضی نعمان ابن حیون التمیمی المغربی متوفی ۳۶۳ است که بزرگترین اثر اسماعیلیان است، همچنانکه در کتاب دعائم الاسلام به بیان ظاهر شریعت پرداخته است، در این کتاب باطن شریعت را آشکار کرده باشد.[۲۷]

۲۶ ــ ناصرخسرو، دیوان، ص ۹۵.
۲۷ ــ [illegible]

دیوان ناصرخسرو ازمهم‌ترین وپرمایه‌ترین آثار اوست واوچهرهٔ دینی وفلسفی خودرا دراین اثرگرانبهای خود به خوبی نمایانده است. دراین گفتار توجه بیشتر به سیمای دینی اوست هرچندکه‌اودین رااز‌فلسفه جدانمی‌دانسته و کتاب جامع‌الحکمتین را برای آن تألیف کرده‌که مطالب آیات خدای واخبار رسول‌را با برهانهای عقلی و مقدمات منتج [1] تلفیق دهد تا دیگر فیلسوفان علما لقبان راستور نینگارند و علما لقبان فیلسوفان را کافرنگویند[2]. پیش از آنکه دربارهٔ عقائد دینی او گفتگو کنیم مناسب است‌که به‌ارزشیابی اوازافکار وعقائد غیراسلامی‌نظری‌اجمالی بیفکنیم. اودر قصیدهٔ اعترافیه[3] خود می‌گوید که برای جستن حقیقت به سوی مذاهب و فرق گوناگون روی‌آورده وبا مردم مختلف گفتگو کرده است:

از پارسی و تازی و از هندو و ازترك　　وزسندی و رومی وزعبری همه یکسر
وزفلسفی و مانوی و صابی و دهری　　درخواستم این حاجت و پرسیدم بی‌مر[4]

چنانکه میدانیم مهمترین مذهب در زمان او مذهب‌ترسائی و یهود بوده است که ناصرخسرو حالت آسان‌گیری وتسامح دربرابر آن‌گرفته ونکوهش بآن دومذهب را روانمیشارد. چنانکه‌گوید:

بنکوهی جهود وترسا را　　توچه داری برین دوتن تفضیل

۱- جامع‌الحکمتین، ص۱۸

۲- جامع‌الحکمتین، ص۱۶

۳- مقصود قصیده‌ای است که ناصرخسروسیرمعنوی وروحی‌وهمچنین گرویدن خود را به مذهب اسماعیلی بیان می‌کند واین قصیده با این مطلع آغاز میشو:

ای خوانده بسی علم وجهان‌گشته سراسر　　تو برزمی و از برت این چرخ مدور

۴- دیوان ص۱۷۶

چون ندانی که‌فضل‌فرقان چیست پس چه فرقان ترا و چه انجیل[۵]

وباز درجایی دیگر می گوید:

گـرزی توقول ترسا مجهولست معروف نیست قول توزی تـرسا

اوبر دوشنبه و تو بر آدینـــه تولیل قدر داری و اویلدا[۶]

این تسامح ناصرخسرونسبت باین‌دومذهب بعلت آنست که مسیحیان ویهودیان دردستگاه خلفای فاطمی نفوذ فراوان‌داشته‌اند وبیشتر مشاغل مهم دردست آنان بوده است و افراط در تکریم آنان موجب گردیدکه برخی ازشاعران زمان زبان به طعن و تعریض بگشایند چنانکه حسن‌بن بشر دمشقی می گوید:

تنصر فـا لتنصـردیـن حـق علیـه زمـاننا هـذا یـدل[۷]

ویا دیگری بگوید:

یا اهل مصـرانی نصحـت لکـم تهـودوا قـد تهـود الفلـک[۸]

وهمین نفوذ یهـودیـان در مصر موجب شدکـه نامه‌ای راکـه یهـودیان ادعـا می کردند باملاء حضرت رسول و به خط حضرت‌علی در مورد معافیت از جزیه در دست دارند مورد تصدیق وقبول ناصرخسرو قرارگیرد ودردوجا ازآن به عنوان سند درست یادکنند:

فخر بر دیگر جهودان خیبری را خط اوست

بنگر اینك گر نداری استوار ای ناصبی[۹]

بشو زی امـامی کـه خـط پـدرش است

بـه تعـویذ خیـرات مر خیبـری را[۹]

در حالیکه این نامه مجعول و مزور بوده است.[۱۰] ناصرخسرو زردشتیان را

۵- دیوان، ص۲۴۲

۶- دیوان،ص۲۹ شاید بیت‌دوم‌ناظر باین مطلب بوده‌که اهل انجیل‌آغاز آفرینش را روز دوشنبه می‌دانسته‌اند. رجوع شود: به‌کشف الا سرار، ج۳ ص۶۲۹

۷- ادام‌متز، الحضارةالاسلامیةفی‌القرن‌الرابع، ج۱ص۷۳

۸- سیوطی، حسن المحاضرة، ص۱۵۳

۹- دیوان،ص۱۴و۴۶۵

۱۰- رجوع شود به پیوست‌دوم ازکتاب تحلیل اشعار ناصرخسرو تألیف نگارنده، ص۳۵۰-۳۴۰.

به داشتن گفتار بی کردار متهم میسازد:

لب پر زفضول و زند برلب زردشت چنین نوشت در زند[۱۱]

ولی گاه‌گاه به منقولات زردشتیان استناد می‌جوید:

از بدیها خود به پیچد بدکنش این نوشتستند در استا وزند

چند ناگاهان به چاه اندر فتاد آنکه او مردیگران راچاه کند[۱۲]

وهمچنین به ثنویت مانی اعتراض میکند باینکه نور با ظلمت یك‌نهاد نیست وخیرباشر باهم برابر نتوانند بود:

آنچه زیر روز و شب باشد نباشد یك نهاد

ره ازین جاگم شدست ای عاقلان برمانوی[۱۳]

از ابیات اوگاه‌گاه توجه به طریقه وروش صوفیان استنباط میشود:

اندر حرم آی ای پسر ایرا که نمازی

کانرا بحرم در کنی از مزد هزار است

بشناس حرم را که همین جابدرتست

با بادیه و خار مغیلانت چه کار است[۱۴]

و این بیاد می‌آورد آنچه راکه به حلاج نسبت داده‌اندکه‌گفت اگرکسی نتوانست به حج رود خانه خودرا پاك و پاکیزه‌گرداند وگرد آن طواف‌کند[۱۵] واود استانی‌را که هجویری آورده که یکی به نزد جنید آمد ویرا گفت ازکجا می‌آیی؟ گفت : به حج بودم. گفت: حج کردی؟ گفت: بلی. گفت، ازابتدا که از خانه برفتی واز وطن رحلت کردی از همه معاصی رحلت کردی؟ گفتا: نی، گفت، پس رحلت نکردی[۱۶] الخ عیناً

۱۱- دیوان، ص۹۰

۱۲- دیوان، ص۱۲۲، دراندرز آذرباد مهرسپندان چنین آمده: «هرکی همیمالان راذچاه اپکند خویش‌اندر افتید». رجوع شود به: اخلاق ایران باستان، دینشاه ایرانی، ص۱۰۹ ودرعربی نیز آمده است: «من حفربئرا لغیره سقطفیها» رجوع شود به: التمثیل والمحاضرة، ثعالبی، ص۱۷

۱۳- دیوان، ص۴۶۲

۱۴- دیوان، ص۵۶

۱۵-شعرانی، طبقات‌الکبری، ج۱ ص۱۷

۱۶- هجویری، کشف‌المحجوب، ص۴۲۵

در قصیده‌ای آورده که بدین مطلع آغاز میشود:

حاجیان آمدند با تعظیم   شاکر از رحمت خدای رحیم[۱۷]

واین یکی ازمواردی‌است‌که صوفیه واسماعیلیه باهم هم‌داستانند یعنی ارکان عبادات رادارای ظاهر و باطن وروح وجسد می‌دانند و همیشه تأکید بر باطن و روح شریعت می‌کنند ودرجای دیگر نیز ناصرخسرو می‌گوید:

اگر جانت مرکب ندارد زدانش   مکن خیره رنجه براه حجازش[۱۸]

باوجود این اوازتظاهر به صوفی‌گری انتقاد میکند وصوفی را به صفای باطن می‌داند نه به ظاهر صوفیانه:

فوطه بپوشی تو تا عامه‌گفت   شاید بودن کاین صوفیستی
گرت به فوطه شرفی نوشدی   فوطه فروش تو بهشتیستی[۱۹]

که بیاد می‌آوردگفته ابوبکر عنبری راکه‌گفته است:

لیس التصوف بالفوط   من قال ذاك فقط غلط
ان التصوف یافتی   صفو الفواد من السقط[۲۰]

ناصرخسرو شیعه و مبلغ تشیع بود و مهم‌ترین دلائلی‌که شیعیان برای اثبات خلافت واولویت حضرت‌علی‌بن ابی‌طالب‌علیه‌السلام یادکرده‌اند دردیوان خود آورده است ازجمله:

۱ـ تصریح وتنصیص پیغمبر به ولایت حضرت‌علی در غدیرخم:

پس‌از خطبه غدیرخم شنیدی   علی اورا ولی باشد به پیمان
بیاویزد آن‌کس به غدر خدای   که بگریزد از عهد روز غدیر[۲۱]

۲ـ قرابت ونزدیکی حضرت‌علی با پیغمبر:

از مرد یابد ملك هرگز جز پسر یا دخترش
نشنود ترسا جز چنین گفتاری از پیغمبرش

۱۷ـدیوان، ص۲۵۸
۱۸ـ دیوان، ص۲۲۹
۱۹ـ دیوان، ص۴۸۷
۲۰ـ ثعالبی، تتمة‌الیتیمة، ج۱ص۶۱
۲۱ـ دیوان، ۳۱۵ و۱۹۲

منکر شدش نادان ولیکن نیست دانا منکرش
هرکو بداند حق را این قول ناید منکرش[۲۲]

۳ـ احادیثی که ازپیغمبر دربارهٔ علی روایت شده مانند:

علی منی بمنزلة هرون من موسی الا انه‌لانبی بعدی[۲۳]

جز او دانی کرا هارون امت چوباشد مصطفی فرزند عمران[۲۴]

وهمچنین:

انا مدینة العلم وعلی بابهافمن ارادالعلم فلیات الباب[۲۵]

در بود مر مدینهٔ علم رسول را زیرا جز او نبود سزای امانتش
گرعلم بایدت بدر شهر علم شو تا بردلت‌بتابد نور سعادتش[۲۶]

ونیز:

یا علی انت قسیم الجنة والنار[۲۷]

قسمت‌نشدبخلق‌درون‌دوزخ‌وبهشت بر کافرو مسلمان الا بقسمتش[۲۸]

والله لاعطین‌الرایة رجلا یحبه‌الله ورسوله وهویحب‌الله ورسوله[۲۹]

آن‌راکه مصطفی‌چوهمه عاجزآمدند در حرب روزبدر بدوداد رایتش[۳۰]

بنابر ادله فوق او مذهب شیعه را حق میداند وهمه‌را بآن مذهب می‌خواند:

زاب خرد گر خبر ستی تو را میل تو زی مذهب شا عیستی[۳۱]

واز امامان شیعه به بزرگی وجلالت یاد می کند:

حسین و حسن را شناسم حقیقت به عالم گل ویاسمین محمد[۳۲]

۲۲ـ دیوان، ص۲۱۹
۲۳ـ سیوطی، جامع صغیر، ج۲ ص۱۴۰
۲۴ـ دیوان، ص۳۱۵
۲۵ـ سیوطی، جامع صغیر، ج۱، ص۳۴۶
۲۶ـ دیوان، ص۲۱۵
۲۷ـ مجلسی، بحارالانوار، ج۹، ص۳۸۹
۲۸ـ دیوان، ص۲۱۵
۲۹ـ قزوینی‌رازی، النقض، ص۱۳۹
۳۰ـ دیوان، ص۲۱۵
۳۱ـ دیوان، ص۴۸۷
۳۲ـ دیوان، ص۱۰۳

ودر بیت زیر تأثر خودرا ازفاجعه کربلا اظهار می‌دارد:

دفترپیش آرو بخوان حال آنك شهره ازو شد بجهان کربلاش

تشنه وکشته شد و نگرفت دست حرمت و فضل وشرف مصطفاش

و آنکس کوکشت مرین شمع را باز فرو خورد همین اژدهاش [۳۳]

و خدا راشکر می کندکه بجای مدح امیران وغزل دربارهٔ زیباررویان‌خود را به مناقب اهل بیت ومقتل شهیدان آنان مشغول داشته است:

هزارشکرخداوندراکه خرسندست دلم‌زمدح‌وغزل‌برمناقب‌ومقتل [۳۴]

ازاین گذشته او ازیاران پیغمبرکه جانب‌داری علی راکردند همیشه به بزرگی ونیکی یاد می کند وازمیان آنان سلمان فارسی را بیش‌ازهمه موردنظر دارد:

قصهٔ سلمان شنیدستی و قول مصطفی کوزاهل البیت‌چون شدبازبان‌پهلوی [۳۵]

که اشاره است به: «ان‌سلمان‌منا اهل البیت». [۳۶] وگاه خود را در آزاردیدن و رانده شدن مقایسه با سلمان می کند:

سوی دلیل حق بنهم روی‌خویش تاخویشتن به سیرت‌سلمان‌کنم [۳۷]

بجای آنچه من دید ستم امروز سلیمست‌آنچه‌دیدستست‌سلمان [۳۸]

از خانه عمر براند سلمان را امروز برین زمین تو سلمانی [۳۹]

شاید بیت اخیر اشاره است بداستان خواستگاری سلمان از دختر عمر و اینکه عبدالله بن عمر ناراضی بوده وشکایت برعمرو عاص‌برده وعمروعاص‌سلمان‌را رانده و ردکرده است. [۴۰] اوهر چند در بعضی ازموارد از ابوبکرو عمر با ملایمت یادکنند:

هیچ بابوبکر و با عمر لجاج نیست امروز ونه روز محشرم

کارعامست این‌چنین ترفندها نازموده خیره خیره مشکرم [۴۱]

۳۳- دیوان، ص۲۲۶

۳۴- دیوان، ص۲۴۸

۳۵- دیوان، ص۴۶۲

۳۶- قمی، شیخ‌عباس، سفینة‌البحار، ج۱ ص۳۴۷

۳۷- دیوان، ص۳۰۴

۳۸- دیوان، ص۳۲۶

۳۹- دیوان، ص۴۱۶

۴۰- ابن قتیبه، عیون الاخبار، ج۱ ص۲۶۸

۴۱- دیوان، ص۲۹۱

ولی‌گاهی با خشونت وعصبیت ازیکی ازآنان تعبیربه «بت نخستین»[۴۲] میکند واشاره به‌مسألهٔ فدك مینماید ومحتمل است این تعبیر راازداعی خود المويد فی‌الدين شیرازی گرفته باشدکه‌گفته «برئت من الهبل الاول»[۴۳] وآنجا هم که‌گفته:

چون دادکنی خود عمر توباشی   هرچند که نامت عمر نباشد[۴۴]

مقصودش عمربن عبدالعزیز است که حتی کتابی تحت عنوان «سیرةعمربن عبدالعزیز» در آن روزگار وجود داشته است[۴۵].

او با بنی‌امیه و بنی عباس مخالف است واین مخالفت خود را با شدت هرچه تمام‌تر بیان می‌دارد:

زندان مومنست جهان، من چنین   زیرا همی قرار به یمگان کنم
تا روز حشر آتش سوزنده را   بر شیعت معاویه زندان کنم[۴۶]

از بیت اخیر بر می‌آیدکه معاویه درزمان ناصرخسرو پیروانی داشته است و گفته مقدسی که در بغداد غلاتی هستندکه در حب معاویه افراط می‌کنند[۴۷] وهمچنین گفته مسعودی که قبر معاویه در باب‌الصغیر دمشق مورد زیارت پیروان اوست[۴۸] این مطلب را تأیید میکند. و در مورد عباسیان نیز نفرت خودرا با تشبیه نمودن شعار سیاهشان به رنگ سیاه زاغ اظهارمیدارد:

معزول‌گشت زاغ چنین زیرا   چون دشمن نبیره زهرا شد
کفرو نفاق ازوی چو عباسی   بر جامهٔ سیاهش پیدا شد[۴۹]

ودر جای دیگرگوید:

نشان مدبریت این‌بس که هرگز   چو عباس نشوئی طیلسانت

۴۲- دیوان، ص۳۷۳
۴۳- المویدفی‌الدین،دیوان المويد،ص۲۹۰
۴۴- دیوان، ص۱۴۱
۴۵- ابوبکر اشبیلی، فهرسته، ص۲۷۳
۴۶- دیوان، ص۳۰۵
۴۷- مقدسی، احسن التقاسیم، ص۱۲۶
۴۸- مسعودی، مروج‌الذهب، ج۵ ص۱۴
۴۹- دیوان، ص۱۴۰

نجوئی جز فساد و شر ازیرا همیشه گرگ باشد میزبانت[۵۰]

وگاهی چنان از خلفای بنی عباس ناراحت است که گوئی نفرین بر ابومسلم میکنندکه او سبب بگاه رسیدن آنان شده است:

هرزمان بدتر شود حال رمه چون بودش از گرسنه گرگان رعات

گر بخواهد ایزد از عباسیان کشتگان آل احمد را دیات

وای بومسلم که مرسفاح را اوبرون آورد ازآن بی‌درکلات[۵۱]

اوانتقاد خودرا ازفقهای زمانش درسه جهت قرار داده یکی درکیفیت استنباط احکام شرعی ومتکی بودن به قیاس ورای ودیگری مساله تحلیل شطرنج وشراب مثلث وسدیگرتوسل به‌حیله‌های شرعیه ورخصت دربرخی از احکام شرعی.

درمورد قیاس ورای اومی گوید:

رای ترا نیست در سخن من گرتوبراه قیاس ومذهب رائی[۵۲]

مذهب رای روش ابوحنیفه و پیروان اوست که ناصرخسرو از او به عنوان «صاحب رای»[۵۳] نیز یادکرده است و حنیفیان را بهمین مناسبت «اصحاب‌الرای»[۵۴] گویند.

قیاس عبارت است ازاینکه حکم موردی راکه دلیل‌آن موجوداست‌برموردی که‌دلیل ندارد ولی مشابه مورداول است جاری‌کنیم شیعه قیاس را جایز نمی‌شمرد مگراینکه علت آن منصوص‌باشد. از میان اهل تسنن اهل ظاهر مانند داود اصفهانی وابن‌حزم مخالف با قیاس‌هستند وابن‌حزم حتی‌گویدکه اهل سنت بسیاری ازچیزهایی راکه خداوند تجویزنکرده‌بوسیله رای‌تجویز کرده‌اند[۵۵] واو کتابی‌مستقل درابطال قیاس ورای واستحسان نوشته‌است[۵۶] ناصرخسرو درابیات زیر به صراحت قیاس را محکوم

۵۰- دیوان، ص۸۵

۵۱- دیوان، ص۷۹

۵۲- دیوان، ص۴۱۹

۵۳- دیوان، ص۲۰۲

۵۴- شهرستانی، ملل ونحل، ج۱ ص۳۶۵

۵۵- ابن حزم‌الاندلسی، رسائل،ص۸

۵۶- این کتاب تحت عنوان: «ملخص‌ابطال القیاس‌والرای والاستحسان والتقلید والتعلیل» دردمشق درسال۱۳۷۹ﻫ چاپ شده است

میکند:

برقیاس خویش دانی هیچ کایزد در کتاب
از چه معنی چون دو زن کردست مردی رابها
ور زناکردن چوکشتن نیست از روی قیاس
هردو را کشتن چو یکدیگر چرا آمد جزا
وز قیاس تو رسول مصطفائی نیز تو
زانکه مردم بود همچون تو رسول مصطفا
وز قیاس تو چوبا پرند پرنده همه
پر دارد نیز ماهی چون نپرد در هوا؟[۵۷]

درباب شراب مثلث ناصرخسرو گوید:

باده پخته حلالست به نزد تو که‌توبرمذهب‌بویوسف‌ونعمانی[۵۸]

مقصود اوازبویوسف قاضی ابویوسف متوفی ۱۸۲ واز نعمان ابوحنیفه نعمان بن ثابت متوفی ۱۵۰ است[۵۹].

او درجائی دیگر تعبیربه «می‌جوشیده» و «سیکی پخته» کرده است[۶۰] صاحب تفسیر کشف‌الاسرار گوید: «ابو حنیفه گفت ومطبوخ که دو سیك از آن بشود وسیکی بماند خوردن آن‌مباح است وحدواجب نکند»[۶۱] وابوالفتح بستی‌می‌گوید:

علیك بمطبوخ النبیذ فانه حلال اذا لم یخطف‌العقل والفهما
ودع قول من قد قال ان قلیله معین‌علی الاسکار فاستویا حکما[۶۲]

در مورد شطرنج ناصرخسرو می‌گوید:

می‌جوشیده حلالست سوی صاحب رای شافعی گوید شطرنج مباحست بباز[۶۳]

صاحب تفسیر کشف الاسرارکه خود شافعی بوده می‌گوید: «مذهب اصحاب

۵۷- دیوان، ص۲۴
۵۸- دیوان، ص۴۳۰
۵۹- ابن‌ندیم، فهرست، ص۲۸۶ و۲۸۴
۶۰- دیوان، ص۲۰۲ و۳۴۸
۶۱- میبدی، کشف‌الاسرار، ج۳ ص۲۲۴
۶۲- ثعالبی، یتیمة‌الدهر، ج۴ ص۳۱۰
۶۳- دیوان، ص۲۰۲

حدیث وسیرت اهل ورع ودیانت براین است که شطرنج حرام است ولی بعضی فقها ازمتأخران اصحاب شافعی آن را رخصت داده‌اند»[۶۴].

اودر همین موارد نسبت‌هائی به‌احمدبن حنبل ومالك‌بن‌انس می‌دهدکه نتیجه بگیرد به فتوای این چهار امام این امورمنکر رامی‌توان انجام داد ولی تصور می‌رود که ناصرخسرو توجهی به‌مبانی فقهی این‌چهار مذهب نداشته وفقط به ترجمه قطعه‌ای که نشوان حمیری آن‌را به ابوالعلاء معری نسبت داده و با این مطلع آغاز میشود پرداخته است:

الشا فعی من‌الائمة قائل　　　اللعب بالشطرنج غیر حرام

ولی چون ناصرخسرو شیعه بوده بیتی راکه‌درمورد روافض بوده است ندیده انگاشته است وترجمه نکرده است:

واری الروافض‌قد اجازوا متعة　　　بالقول لابالعقد والا برام[۶۵]

سبکی هنگام نقل اشعار عربی فوق می‌گوید چنین شاعری‌را باید با تازیانه‌زد ودر بازارهاگرداند تا چنین‌گستاخی بر پیشوایان مومنان نورزد[۶۶].

ناصرخسروفقهای زمان خودراباتوسل به«حیلت» و«رخصت» نکوهش‌می‌کند:

رخصت وحیلت مهارهای توشد　　　تو زپس این مهارها جملی

حیلت ورخصت هبل نهاد ترا　　　تو تبع مکرو حیلهٔ هبلی[۶۷]

درجائی دیگرگوید:

کتب حیلت چون آب زبر داری　　　مفتی بلخ و نشابور وهری زانی

برکسی‌چون زقضاسخت‌شودبندی　　　تومرانرا بیکی نکته بگردانی[۶۸]

شکی نیست که فقها برای آنکه احکام را قابل انعطاف سازند متوسل به حیله‌های فقهی میشدند و این امر در فقه ابوحنیفه بیشتر به چشم میخورد چنانکه ثعالبی دربارهٔ اومی‌گوید: «هولم یسبق فی‌الحیل الفقهیة»[۶۹] ودربارهٔ حیله‌های فقهی

۶۴- میبدی، کشف‌الاسرار، ج۳ ص۱۶

۶۵- نشوان حمیری، الحورالعین، ص۲۶۲

۶۶- سبکی، معیدالنعم ومبیدالنقم، ص۱۰۲

۶۷- دیوان، ص۴۴۸

۶۸- دیوان، ص۴۳۰

۶۹- ثعالبی، لطائف المعارف، ص۶۸

کتاب‌های فراوانی نوشته شده که از مهمترین آنها میتوان کتاب الحیل و المخارج خصاف و کتاب الحیل فی الفقه ابوحاتم طبری قزوینی را نام برد[۷۰]

ناصرخسرو فقهای زمان خودرا به رشوت خواری نیز متهم می‌سازد و می‌گوید حیلت ورخصت‌را درمواردی بکارمی‌برندکه خصم کیسه رشوت را بازنماید:

چون خصم سر کیسه رشوت بگشاید دروقت شما بند شریعت بگشائید[۷۱]

درست مانند است بانچه‌که دیگری گفته است:

ان‌جئتهم فارغاً لزوك فی قرن وان‌رأوارشوة افتوك بالرخص[۷۲]

ابیات زیر نشان دهنده نظری است‌که ناصرخسرو با فقهای زمان خود داشته است:

زانکه دین را دام سازد بیشتر پرهیزکن
زانکه سوی او چو آمد صید را زنهار نیست
گاه‌گوید زین ببایدخوردکاین پاکست وخوش
گاه گوید نی‌نشاید خورد کاین‌کشتار نیست
وربری زی اوبه رشوت اژدهای هفت سر
گوید این فربی یکی ماهیست بالله مارنیست
حیلت و مکرست فقه و علم او و سوی او
نیست دانا هرکه او محتال یا مکار نیست
گرش غول شهرگوئی جای این گفتار هست
ورش دیو دهرخوانی جای استغفار نیست[۷۳]

او حتی به کیفیت تدوین کتب اهل سنت خرده‌گیری می کند:

امام مفتخر بلخ قبة الاسلام رسوم‌سنت‌راساختست‌مختصری[۷۴]

چنانکه میدانیم طحاوی متوفی۳۲۱ برای نخستین‌بار مختصر درفقه نوشته و

۷۰- کتاب خصاف در۱۹۲۳ وطبری در۱۹۲۴ چاپ شده است
۷۱- دیوان، ص۱۲۴
۷۲- ابن ابار، المقتضب، ص۱۱
۷۳- دیوان، ص۷۷
۷۴- دیوان، ص۴۸۵

پس‌ازاوابوالحسن کرخی بغدادی متوفی۳٤۰ وابوبکر جصاص متوفی۳۷۰ وابوالحسن قدوری متوفی۴۲۸ قواعدفقه اهل سنت‌رادرکتابی به‌عنوان «مختصر» گرد آورده‌اند[۷۵]

بهمان اندازه‌که ناصرخسرو از خلفای بنی‌عباس وامیران فرمانبردار آنان بدگوئی میکند خلیفه فاطمی مصررا مورد ستایش قرارمی‌دهد. اوهمزمان باالمستنصر بالله هشتمین خلیفه فاطمی مصر بود و دوران خلافت او از درخشان‌ترین دوره‌های خلافت فاطمیان بوده است ودر همین دوران‌کسانی مانند موید شیرازی درسال٤۳۸ وناصرخسرو در۴۴۱ وحسن صباح در٤۷۱ به مصر آمدند و نظام خلافت فاطمیان‌را که با نظام خلافت عباسیان مقایسه‌کردند پی به برتری آن بردند حسن صباح صریحاً می‌گوید: «خلافت امام مستنصر با خلافت عباسیان و امامت او به امامت عباسیان سنجیدم و بر حق‌تر یافتم بدو اقرار آوردم و از خلافت عباسیان بکل الوجوه بیزار شدم»[۷۶]

ناصرخسرو هم می‌گوید:

روزی برسیدم بدر شهری‌کان را اجرام فلك بنده بد آفاق مسخر[۷۷]

اودر موارد بسیار مدح وستایش مستنصر را می‌کند ازجمله:

اگر از خانه و از اهل جدا ماندم جفت گشتستم با حکمت لقمانی
پیش‌داعی من امروزچوافسانه‌ست حکمت ثابت بن قرهٔ حرانی
داغ مستنصر بالله نهادستم بر بر و سینه و بر پهنه پیشانی
آن خداوندکه صد شکرکند قیصر گربباب الذهب آردش بدربانی[۷۸]

درهمین قصیده خطاب به مستنصر می‌گوید:

چون به بغداد فرود آئی پیش آرد دیو عباسی فرزند به قربانی

ناصرخسرو امیدواربودکه روزی مستنصربالله بغداد را فتح‌کند وسپس روی به سوی خراسان آرد وانتقام اورا ازدشمنانش بگیرد:

۷۵- مقدمهٔ مختصر الطحاوی، ص۲

۷۶- نصرالله فلسفی، چند مقاله تاریخی وادبی، ص۴۱۷

۷۷- دیوان، ص۱۷۴

۷۸- دیوان، ص۴۳۱

ای خداوند زمان و فخرآل مصطفی
خنجر گلگونت راکی سر سوی خاور کنی
ای نبیره آنکه زوشد در جهان خیبر سمر
دیر برناید که تو بغداد را خیبر کنی[۷۹]

وهمچنین آنجاکه گوید:

ارجو که سخت زود بفوجی سپید پوش
کینه کشد خدای زفوجی سیه سلب
وان آفتاب آل پیمبر کند به تیغ
خون پدر ز گرسنه عباسیان طلب[۸۰]

این امید ناصرخسرو باقیام بساسیری درسال ۴۵۱ وخروج اوبرالقائم بامرالله وخطبه‌کردن بنام المستنصر درعراق‌وخوزستان مرتبط است[۸۱]. وفوج سپیدپوش ناظر بآن‌است که سپاهیان بساسیری علم‌های سفید مصری که برسرآن نام مستنصر مکتوب بود باخود حمل می کردند[۸۲]

ناصرخسرو در مصر با الموید فی‌الدین داعی الدعاة شیرازی آشنا شد موید شیرازی از مردان انقلابی بودکه بارها در شیراز و اهواز موجب‌شورش‌گردیده بود و نفوذ سخن او چنان بودکه ابوکالیجار حاکم فارس باوگفت من خود و دینم را بتو تسلیم کردم[۸۳] ابن‌بلخی دربارهٔ اومیگوید: «سری بود ازداعیان سبعیان ودرمیان دیلم قبولی داشت همچنانك پیغمبری واین مرد باکالیجار را گمراه‌کرد ودر مذهب سبعی آورد»[۸۴] مقام علمی و نفوذ معنوی موید چنان بودکه ابوالعلاء معری در مکاتبات خود باو اورا «سیدناالرئیس‌الرجل» خطاب می‌کرد[۸۵] و دربحث و مناظرهٔ در مساله گوشت خواری در برابر او مجاب‌گردید، ناصرخسرو درقصیده اعترافیه خود دربارهٔ او میگوید:

۷۹- دیوان، ص۴۳۳
۸۰- دیوان، ص۴۳
۸۱- ابن تغری‌بردی، النجوم الزاهرة، ج۵ص۱۲
۸۲- ابن‌کثیر دمشقی، البدایةوالنهایة، ج۱۲ ص۷۷
۸۳ المویدفی‌الدین، السیرةالمویدیة، ص۶۱
۸۴- ابن‌البلخی، فارس‌نامه، ص۱۱۹
۸۵ یاقوت حموی، معجم الادباء، ج۳ ص۱۹۴

از خاك مرا برفلك آورد جهاندار یك برج مرا داد پراز اختر ازهر
چون سنگ بدم هستم امروز چویاقوت چون خاك بدم هستم امروزچوعنبر
دستم بكف دست نبی داد به بیعت زیر شجر عالی پرسایهٔ مثمر
ازرشك همی نام نگویمش در این شعر گویم كه‌خلیلست كش‌افلاطون‌چاكر
استاد طبیبست و موید ز خداوند بل‌كز حكم و علم مثالست ومصور
آباد بر آن شهری‌كه وی باشد دربانش آباد بر آن كشتی كوباشد لنگر[۸۶]

بهمین جهت او دیگران را نیز تشویق میكندكه جان و دل به‌كرایه دهند و برای شنیدن سخن خوب به‌مصر بروند:

روا بودكه زبهر سخن بمصر شوی وگرهمه بمثل‌جان ودل دهی بكری[۸۶]

چنانكه میدانیم ناصرخسرو ازطرف خلیفهٔ فاطمی لقب «حجت» گرفت وحجت جزیره‌خراسان‌گردیدواوخودرابه‌صورتهای مختلف: «حجت‌خراسان» «حجت‌مستنصری» «حجت فرزند رسول» «حجت نایب پیغمبر» [۸۷] یاد می‌كند. فاطمیان نواحی تبلیغاتی خودرا به دوازده‌بخش تقسیم كرده بودند وهرناحیه‌ای‌را جزیره می‌خواندند ناصرخسرو خطاب به مستنصر گوید:

چون من دوازده‌ست تراسب و بارگیر لیكن زخلق نیست جز از تو سوارمن[۸۸]

او با این مقام روحانی خود با اراده‌ای راسخ و استوار به تبلیغ پرداخت و چون در جایگاهی امن یعنی درهٔ یمگان ودر پناه امیری فاضل وبزرگوار یعنی علی‌بن اسد امیربدخشان[۸۹] بسر میبرد از دشمنی دشمنان باكی نداشت و چنانكه خود گوید نامه‌های دعوت هرسال باطراف جهان می‌فرستاده است:

هر سال یكی كتاب دعوت باطراف جهان همی فرستم[۹۰]

وتألیفات او مورد پسند اهل خراسان واقع شده است:

۸۶- دیوان، ص۱۷۴ و۴۵۵

۸۷- دیوان، صفحه‌های ۲۳۸، ۴۱۳، ۱۲۵، ۲۸۳

۸۸- دیوان، ص۳۴۷

۸۹- در ص۳۱۴ ازجامع الحكمتین درباره او گوید: «من به عمردراز خویش‌اندر فراخ زمین خدای سبحانه جز او كسی ندیدم كه با اقبال دنیا بوی ، آنكس طلب ذخایر علمی ودفاین دینی وخزاین صدقی‌كند وفكر این زایل فانی نكند»

۹۰- دیوان، ص۲۹۸

خراسان چو بازار چین کرده‌ام به تصنیفهای چو دیبای چینی[۹۱]

وبا این تبلیغات توانسته بود ایمان مردم خراسان رابه خلیفهٔ عباسی درحوزهٔ مأموریت خؤد سست کند:

سخنم ریخت آب دیو لعین ببدخشان و جام وتون وتراز[۹۲]

وتوفیق او درامر تبلیغ بحدی رسیدکه نویسندگان کتب مذاهب مانند مولف بیان الادیان وتبصرة العوام ازمذهبی به عنوان «ناصریه» که پیشوای آن ناصرخسرو بوده است یادکرده‌اند[۹۳]

ناصرخسرو بیشتر آثار خودرا درزمانی که دریمگان بود بوجود آورد. درسال ٤٥٣ زادالمسافرین ودرسال ۴۶۲ جامع‌الحکمتین یعنی دواثرنفیس فلسفی و کلامی خودرا نوشت ونیزاشعار حکیمانه وپند آمیز و انتقاد جویانه خورا همانجا سرود و دشمنان فراوانی برای خودگرد آورد ولی اوصریحاً گفت که در حجت و دعوی بر آنها برتر است ولی عقل حکم میکندکه خود را ازشر آنان محفوظ دارد:

از چنین خصم یکی دشت نیندیشم بگه حجت یا رب توهمی دانی

لیکن ازعقل روانیست که از دیوان خویشتن را نکند مرد نگهبانی[۹۴]

دشمنان او، او را با القاب تکفیر آمیز آن زمان یعنی: «رافضی» و «قرمطی» و «معتزلی» یاد میکردند و او معتقد بودکه‌فقط مردان علم ودین بدین الفاظ یادکرده میشوند:

نام نهی اهل علم و حکمت را رافضی و قرمطی و معتزلی[۹۵]

درجای دیگر گوید:

گردبدین مشغول گشتم لاجرم رافضی گشتستم وگمراه نام[۹۶]

مخالفان اوبه فضل او اعتراف داشتند ولی دردینش خرده می گرفتند و آرزو می کردندکه کاش فضلی نمی‌داشت ولی دینش درست می‌بود:

۹۱- دیوان، ص۴۰۴

۹۲- دیوان، ص۲۰۵

۹۳- علوی حسینی، بیان‌الادیان، ص۳۹، تبصرة العوام، ص۱۸۴

۹۴- دیوان، ص۴۲۹

۹۵- دیوان، ص۴۴۸

۹۶- دیوان، ص۲۹۸

مراگویند بد دینست وفاضل بهتر آن بودی

که دینش پاك بودی ونبودی فضل چندانش[۹۷]

ولی او در پاسخ آنان می گفت:

آن همی‌گوید امروز مرا بد دین   که بجز نام نداند ز مسلمانی[۹۸]

ناصرخسرو سیمای اسماعیلی خود را در دیوان اشعار خود آشکار ساخته. اسماعیلیان معتقدندکه قرآن‌وشریعت‌را تفسیر باطن یعنی تأویل بایدکرد وفقط‌خاندان علی‌اندکه میتوانند عهده‌دار تأویل شوند و حدیثی از پیغمبرنقل می کنندکه فرموده است من صاحب تنزیل وعلی صاحب تأویل است[۹۹] و بهمین مناسبت اسماعیلیه اهل تأویل[۱۰۰] خوانده میشوند. فقهای اهل‌سنت تأویل اسماعیلی را قبول نداشتند ابن‌تیمیه می‌گوید اینان تحریف‌کلمه از مواضع خود می کنند و نام آن را تأویل می‌نهند[۱۰۱]. ناصرخسرو درتأویل‌صلوة می گوید: معنی‌ظاهر صلوة پرستش‌خداست بجسدباقبال سوی قبله اجسادکه آن‌کعبه است خانهٔ خدای‌تعالی بمکه وتأویل باطن‌صلوة پرستش خدای است به نفس ناطقه باقبال برطلب علم‌کتاب و شریعت سوی قبله ارواح‌که آن خانهٔ خداست آن خانه‌که علم خدای اندروست وآن امام حقست علیه‌السلام[۱۰۲] وگاهی از تأویل تعبیر به: «رمز» و «مثل» می کنند مثلاً درمورد عیسی‌گوید:

قول مسیح آنکه گفت زی پدر خویش   می‌شوم این رمز بود پیش افاضل

عاقل دانست کوچه گفت ولیکن   رهبان گمراه گشت و هر قل جاهل[۱۰۳]

ودر مورد داستان آدم‌گوید:

ای‌بسربرده خیره عمر طویل   همه برقال قال و گفتن قیل

۹۷- دیوان، ص۲۱۷

۹۸- دیوان، ص۴۳۰

۹۹- المویدفی‌الدین، السیرة‌المویدیة، ص۱۷

۱۰۰- جامع الحکمتین، ص۷۷

۱۰۱- ابن‌تیمیه، مجموعة الرسائل الکبری، ج۲ ص۱۴

۱۰۲-جامع‌الحکمتین، ص۳۰۸

۱۰۳- دیوان، ص۲۴۴، درجامع‌الحکمتین، ص۲۸۲ درباره این رمز چنین گوید: «یعنی نفس جزوی من همی بازگردد سوی نفس کلی‌که اواندر آسمانست وجهال امت او به پنداشتندکوهمی گوید من پسر خدایم».

خبر آری که این روایت کرد جعفر از سعد وسعد ازاسماعیل

که پسر بود دو مر آدم را مه قابیل و کهترش هابیل

مرکهین را خدای ما بگزید تا بکشتش بدین حسد قابیل

اندرین‌قصه نفع وفایده چیست بنمای آن و بفگن این تطویل

سپس گوید:

نیست آگاهیت که بر مثلست ای خردمند سربسر تنزیل

نیست تنزیل سوی عقل مگر آب در زیرکاه بی تأویل[۱۰۴]

ودرباره اینکه خاندان پیغمبر رمزگشای دین وتأویل گزارحقیقی هستندگوید:

این همه رمز و مثلها را کلید جمله انـدر خانه پیغمبر است

گر بخانه در ز راه در شونـد این مبارك خانه را در حیدر است

هرکه بر تنزیل بی‌تأویل رفت او بچشم‌راست در دین اعوراست

ای گشاینـده در خیبر قـران بی‌گشایشهای‌خوبیت‌خیبراست[۱۰۵]

مقدسی می‌گوید: اسماعیلیه را باطنیه می‌گویند زیرا ظاهر قرآن رابه‌باطن بر میگردانند[۱۰۶] ولی ابن خلدون‌گوید به جهت آنکه آنان بامام باطن یعنی امام مستور و پنهان، اعتقاد دارند[۱۰۷] ناصرخسرو بهمین مناسبت مخالفان خود را ظاهری خطاب می کند.

فاطمیـم فاطمیـم فاطمـی تا توبدری زغم ای ظاهری[۱۰۸]

و این تعبیر از ظاهری نباید با «ظاهری» که به پیروان داودبن علی خلف اصفهانی اطلاق‌میشود[۱۰۹] وهمچنین «ظاهری» که منسوب به خلیفه ظاهر است اشتباه شود[۱۱۰]

ناصرخسرو به مسأله تعلیم و معلم اهمیت فراوانی می‌دهد چنانکه میدانیم اسماعیلیه‌اهل تعلیم نیز خوانده میشوند ومعلم را در برابر عقل قرار می‌دهند حسن

۱۰۴- دیوان، ص۲۴۱

۱۰۵- دیوان، ص۵۰

۱۰۶- مقدسی، احسن التقاسیم، ص۲۳۸

۱۰۷- ابن خلدون، مقدمه، ص۱۶۸

۱۰۹- ابن‌تغری‌بردی، النجوم‌الزاهره، ج۳ ص۴۷

۱۱۰- سیوطی، طبقات‌المفسرین، ص۶۶

صباح فصول چهارگانه‌ای داشته درباره مسأله تعلیم واینکه عقل برای آدمی درامور کافی نیست وتعلیم معلم یعنی امام لازم است وشهرستانی آن را به عربی در آورده است[۱۱۱] قسمتی از این فصول با پاسخی که غزالی داده در مناظرات فخرالدین رازی موجود است ورشیدالدین فضل‌الله هم آن‌را درجامع‌التواریخ آورده است وگوید حسن صباح گفت: خداشناسی به‌عقل و نظر نیست و به تعلیم امام است[۱۱۲] ناصرخسرو در موارد متعدد اشاره به اصل تعلیم کرده است:

بار مرد اندر درخت عقل ناپیدا بود   چون به‌تعلیم آب‌یابد آنگهی پیداشود[۱۱۳]

نهان آشکارا کس نبیند جز از تعلیم حری نامداری[۱۱۴]

ناصرخسرو مانند سایراسماعیلیان بیشتر توجه به مذهب‌معتزله دارد تااشاعره هر چندکه فصلی از جامع‌الحکمتین خود را در رد مذهب اعتزال آورده است. او در مسأله جبر واختیار مانند سایرفرق شیعه دربسیاری ازمسائل معتقد به امربین‌الامرین است و این مستند است بحدیثی که ازحضرت صادق روایت شده: «لاجبر ولاتفویض بل‌امربین الامرین»[۱۱۵] او دراین باب گوید:

به میان قدرو جبرره راست بجوی   که‌به‌نزدعقلاجبروقدردردوعناست[۱۱۶]

درست مانند است به آنچه‌که ابوالعلاء معری گفته است:

لاتعش مجبراً و لا قدریا   فاجتهد فی‌توسط بین بینا[۱۱۷]

و همچنین در مسأله تعطیل و تشبیه‌که حضرت صادق فرموده: «منزلةبین المنزلتین»[۱۱۸]

۱۱۱- شهرستانی، ملل ونحل، ج۱ ص۳۴۱

۱۱۲- رشیدالدین‌فضل‌الله، جامع‌التواریخ، قسمت‌اسماعیلیه، ص۱۳

۱۱۳- دیوان، ص۱۳۴

۱۱۴- دیوان، ص۴۲۵

۱۱۵- مجلسی، بحارالانوار، ج۳، باب اول

۱۱۶- دیوان، ص۴۶

۱۱۷- معری، لزوم مالا یلزم، ج۲ ص۳۶۸

۱۱۸- جامع‌الحکمتین، ص۳۳

حکمت از حضرت فرزند نبی باید جست

پاك و پاکیزه ز تشبیه وز تعطیل چوسیم[۱۱۹]

وبطورکلی او به اقتصاد در اعتقاد عقیده داشته ومومن واقعی کسی را می‌داند که نه مقصر باشد نه غالی ودراین باب گوید:

خواری مکش وکبر مکن بر ره دین رو   مومن نه مقصر بود ای پیر نه غالی[۱۲۰]

یقول لی الواشون کیف تحبها   فقلت لهم بین المقصروالغالی[۱۲۱]

ناصرخسرو مذهب جبر را درموارد متعدد وبا بیانهای مختلف رد می کند از جمله گوید:

اگر کار بودست و رفته قلم   چرا خورد باید به بیهوده غم

وگر ناید از تو نه نیك و نه بد   روا نیست برتو نه مدح و نه ذم

عقوبت محالست اگر بت پرست   بفرمان ایزد پرستد صنم[۱۲۲]

بیت اخیر بیاد می‌آورد آنچه راکه ابوالعلاء معری گفته است:

ان کان من فعل الکبائر مجبراً   فعقابه ظلم علی من یفعل[۱۲۳]

ودرجای دیگر ناصرخسروگوید:

بدست من وتست نیك اختری   اگر بد نجوئیم نیك اختریم[۱۲۴]

او برای توجیه عقیده خود قضاوقدر را بر خلاف دیگران توجیه وتفسیر کرده است:

هرکس همی حذر ز قضاو قدر کنند   وین هر دو رهبرند قضاو قدر مرا

نام قضا خرد کن و نام قدر سخن   یاداست این‌سخن‌زیکی نامورمرا[۱۲۵]

او در بیت اخیر ابویعقوب سجستانی را در نظر داشته زیرا او درکتاب تحفة

۱۱۹- دیوان، ص۳۰۰

۱۲۰- دیوان، ص۴۱۰

۱۲۱- همدانی، تکملة تاریخ الطبری، ص۲۲۹

۱۲۲- دیوان، ص۲۶۲

۱۲۳- محمد سلیم الجندی، الجامع فی‌اخبار ابی العلاء،ص۴۰۵

۱۲۴- دیوان، ص۲۹۴

۱۲۵- دیوان، ص۷

المستجیبین چنین تعبیری از قضاوقدر کرده است[۱۲۶]:

ناصرخسرو در دیوان برد مذاهب موجودکه مورد قبول او نبوده نیز پرداخته مثلاً بیت‌زیر:

گوئید که بدها همه برخواست خدایست
جز کفر نگوئید چواعدای خدائید[۱۲۷]

اشاره است به مذهب کرامیه که‌گویند صواب و خطا و طاعت و معصیت‌بنده بخواست خدای است‌وهمچنین‌بیت:

یکیت گوید بعمر کم نشود زخلق تا ننشینید بجای اودگری[۱۲۸]

اشاره است به‌عقیده‌کیال که‌می گفت‌چون یکی‌تلف‌شود یکی دیگربوجودآید[۱۲۹]

وهمچنین‌ابیات:

ابلیس‌لعین بدین زمین اندر ذریت خویش دید بسیاری
یکچند بزاهدی پدید آمد برصورت خوب طیلسان داری
بگشاد بدین درون در حیلت برساخت به پیش خویش بازاری
گفتاکه اگر کسی بصد دوران بودست ستمگری و جباری
چون گفت که لااله الاالله نایدش بروی هیچ دشواری
تاهیچ نماند ازو بدین فتوی در بلخ بدی ونه گنهکاری[۱۳۰]

اشاره است به عقیده برخی از مرجئه‌که می گفتندکسی که لااله‌الا الله بگوید محمد رسول‌الله بگوید وحرام را حرام وحلال را حلال بداند به بهشت می‌رود هرچند زنا و سرقت و قتل و شرب خمرکند[۱۳۱]

ناصرخسرو صریحاً تبری خودرا ازاین عقائد و مذاهب ابراز داشته و راه حق را غیر ازاین مذاهب دانسته است:

۱۲۶- خمس رسائل اسماعیلیه، ص۱۴۹

۱۲۷- دیوان، ص۱۲۷

۱۲۸- دیوان، ص۴۸۵

۱۲۹- تبصرة العوام، ص۷

۱۳۰- دیوان، ص۴۶۸

۱۳۱- ملطی شافعی، التنبیه والرد علی اهل‌الاهواء والبدع، ص۴۸

راهیست بدین اندر مرشیعت حق را　　جز راه‌حروری و کرامی و کیالی[۱۳۲]

در پایان مناسب است یادآور شویم که او در دیوان خود اشاره به برخی از عقائد فلسفی و جهان‌شناسی نیز کرده است مانند این دو بیت :

عالم قدیم نیست سوی دانا　　مشنو محال دهری شیدا را

چندین هزار بوی و مزه و صورت　　بر دهریان بس است گواما را[۱۳۳]

و شاید مقصود او از «دهری» و «دهریان» ابوالعباس ایرانشهری[۱۳۴] ومحمدبن زکریای رازی[۱۳۵] است که در زادالمسافرین دربارهٔ آنان گوید: «اصحاب هیولی چون ایرانشهری و محمد زکریای رازی وجز ایشان گفتند که هیولی جوهری قدیم است و محمدبن زکریا پنج قدیم ثابت کرده است یکی هیولی و دیگر زمان وسه دیگر مکان وچهارم نفس و پنجم باری سبحانه وتعالی عمایقول الظالمون علوا کبیراً»[۱۳۶].

این بودگوشه‌ای از سیمای مذهبی ودینی ناصرخسرو و در پایان بایدگفت که برای ناصرخسرو که دست ازتجمل دنیوی ومال‌ومنال وجاه واحترام شسته و ازامیر و وزیر وسلطان وحاکم گریزان گشته بود ودرجهان مادی عصر خویش جزتاریکی چیزی مشاهده نمی‌کرد وجهان معنوی یعنی جهان علم و دانش زمان خودرا بس میان تهی می‌یافت فقط دین بودکه می‌توانست راهی بروشنائی درتنگنای یمگان برای او بگشاید وبیاری همان عقیده وایمان دینی بودکه توانست آثاری ارزنده و جاوید ازخود باقی

۱۳۲- دیوان، ص۴۱۱

۱۳۳- دیوان، ص ۱۵

۱۳۴- حکیم ابوالعباس‌ایرانشهری اهل ایرانشهر نیشابور بوده ودو کتاب داشته بنام «کتاب جلیل» و «کتاب اثیر» که در آن معنیهـای فلسفی را به الفاظ دینی عبارت کرده است. ناصرخسرو او را استاد و مقدم محمدبن زکریای رازی خوانده ابوریحان او را از مدققان محصلان بشمارآورده وبه‌مشاهدات و منقولات او در مسائل علمی استناد جسته است. برای‌آگاهی بیشترازاحوال اورجوع‌شود به‌کتاب فیلسوف ری تألیف نگارنده صفحه ۱۶ تا ۱۹.

۱۳۵- پزشك و فیلسوف نامدار ایرانی که در سال ۳۲۰ وفات یافته است بـرای شرح حال و بیان آثار و تحلیل‌کتابهای فلسفی او رجوع شود به‌کتاب فیلسوف‌ری کـه درسال ۱۳۴۹ بوسیله انجمن آثار ملی و درسال ۱۳۵۲ بوسیله مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مك‌گیل شعبه تهران چاپ شده است.

۱۳۶- زادالمسافرین، ص ۷۳

بگذارد چنانکه گوید:

ز حجت پند بشنو گاگهست او ز رسم چرخ دوار ستمکار

نکرد از جملگی اهل خراسان کسی زو بیشتر با دهر پیکار

بدین رست آخر از چنگال دنیا بتقدیر خدای فرد و قهار

گر از دنیا برنجی راه او گیر که زین بهتر نه راهست و نه هنجار[۱۳۷]

۱۳۷. دیوان، ص۱۴۵

۱۵

مقام فلسفی محمدبن زکریای رازی

خانمها و آقان بسیار سپاسگزار هستم از اینکه لطف فرمودید و دعوت دانشکدهٔ ادبیات را پذیرفتید و درین جلسه شرکت کردید همانطور که در کارت دعوت منعکس شده است موضوع سخنرانی بنده مقام فلسفی فیلسوف بزرگ و طبیب دانشمند محمدبن زکریای رازی است. ما تاکنون رازی را بعنوان یك پزشك و طبیب بخوبی می‌شناختیم ولی مقام فلسفی واحاطهٔ او بعلوم نظری برما مجهول بوده است و حتی تاچندی پیش دانشمندان بزرگ هم ازآن بی‌اطلاع بودند بعلت اینکه آثار فلسفی این دانشمند یا مفقودگردیده ویااینکه مورد غفلت واقع‌شده‌است. خوشبختانه درنیم قرن اخیر تحقیقات تازه‌ای دربارهٔ این جنبهٔ آن دانشمند صورت پذیرفته‌که بوسیلهٔ آن رازی بعنوان یك فیلسوف بزرگ ومتفکر عالی قدربعالم علم معرفی گردیده است. پیش ازآنکه به‌اصل موضوع بپردازم ناچار هستم ازچندتن از دانشمندانی که پیش از من‌دربارهٔ رازی تحقیق کرده وزحمت کشیده‌اند نام ببرم، البته این‌روش قدما وپیشینیان ما بوده‌است که همیشه زحمات وکوششهای گذشتگان را مرعی و منظور می‌داشتند و معترف و مقر بودندکه آثارگذشتگان و پیشینیان بمنزلهٔ پایه‌ایست ازبرای آنچه‌که آیندگان تحقیق می‌کنند:

العلی محظورة الا علی   من بنی فوق بناء السلف

اگرما به آثاردانشمندان خود مراجعه بکنیم این شیوه کاملاً مشاهده می‌شود. دانشجویانی که دررشتهٔ ادبیات عرب بتحقیق می‌پردازنداگربخاطرداشته باشند حریری صاحب‌کتاب مقامات درآغاز کتاب خود اقرار و اعتراف می‌کندکه شیوه و روش مقامه‌نویسی را از دانشمندگذشتهٔ خود بدیع‌الزمان همدانی اقتباس‌کرده است و اعتراف به‌فضل‌تقدم او می‌کند:

فلو قبل مبکاها بکیت صبابة   بسعدی شفیت‌النفس بعدالتندم

ولکن بکت‌قبلی فهیج‌لی‌البکا بکاها فقلت الفضل للمتقدم

از میان دانشمندانی‌که دربارهٔ رازی بتحقیق پرداخته‌اند دانشمندی بود بنام رانکینگ Ranking که از روی‌کتاب عیون‌الانباء فی‌طبقات‌الاطباء ابن ابی‌اصیبعه شرح‌حال وآثار رازی را بزبان انگلیسی برشتهٔ تحریر در آورد و آن را بعنوان یك سخنرانی درهفدهمین کنگرهٔ بین‌المللی طب در لندن ایرادکرد وکاری‌که او انجام داد این بودکه نام‌کتابهای رازی را بزبان لاتینی ترجمه‌کرد و مقدمه‌ای بزبان انگلیسی دربارهٔشرح‌حال وزندگی‌رازی‌بدان‌افزود واین‌برای‌نخستین‌باربودکه‌عناوین‌آثار رازی مورد شناسائی دانشمندان جهان قرارمی‌گرفت البته پیش‌ازاین دانشمندان فقط‌آشنائی با آثارطبی اوداشتند. پس از رانکینگ دانشمندی آلمانی بنام روسکا J.Ruska آثار رازی را ازروی فهرست ابوریحان بیرونی بزبان آلمانی ترجمه‌کرد ودر مجلهٔ ایزیس Isis جلد پنجم سال ۱۹۲۴ منتشرساخت‌مقالهٔ روسکا مورد استفاده دانشمندانی‌که در تاریخ علوم بحث می‌کردند قرارگرفت.

اکنون ازدانشمند دیگری بنام ماکس‌مایرهوف Max Meyerhof نام می‌بریم این شخص هم‌طبیب بود وهم با فلسفه آشنائی داشت او در قاهره مقیم بود ودرآنجا رسماً به معالجهٔ بیماران می‌پرداخت او مقالات متعددی دربارهٔ طب و اطبای اسلامی نوشته ودر ضمن بحث از آثار فلسفی آن اطباء هم‌کرده است. ازکتابهای معروفی‌که ماکس مایرهوف چاپ کرده است کتاب العشرمقالات فی‌العین منسوب به حنین بن اسحق است‌که با مقدمهٔ انگلیسی چاپ شده است. ولی آن اثری‌که ازمایرهوف دربارهٔ رازی هست مقاله‌ایست‌که در مجلهٔ فرهنگ اسلامی *Islamlc cultre* تحت عنوان «فلسفهٔ رازی طبیب» بزبان انگلیسی نوشته است این مقاله درسال ۱۹۴۱ چاپ شده است، دانشمند دیگری که هم‌اکنون درقید حیات است وبنده بسیار افتخار داشتم که در سفرگذشته خود بکانادا با او ملاقات‌کنم دانشمندی است بنام پینسS. pines این دانشمند که در آلمان تحصیلات خود را در رشتهٔ فلسفه دنبال‌کرده است رسالهٔ دکتری خودرا دربارهٔ اتمیسم دراسلام وارتباط آن با فلسفه یونان وهند نوشته است این‌کتاب ازشاهکارهای علمی شرق شناسی بود که بزودی شهرت بین‌المللی پیداکرد و مورد استناد قرارگرفت وبنده ازترجمهٔ عربی این‌کتاب استفاده‌های بسیارکرده‌ام، ترجمهٔ عربی این‌کتاب تحت عنوان «مذهب‌الذرة عندالمسلمین و علاقتها بمذاهب

الیونان والهنود» چاپ شده‌است. پینس ازاین جهت کارش مورد اهمیت است که مسلط بزبانهای یونانی ولاتینی وعبری و آلمانی وانگلیسی وفرانسه‌است ودر ضمن به‌فلسفه یهود و فلسفهٔ اسلامی تسلطی کامل دارد واز خصوصیات او اینست که همیشه کوشش می کندکه آثار ناشناخته را بجهان علم‌ودانش معرفی کند وحتی اوبرای اولین‌باربود که ازکتاب اسفار صدرالدین شیرازی درکارهای تحقیقی خودش استفاده‌کرد، پینس گذشته ازاین کتاب معروف خودکه دربارهٔ فلسفهٔ رازی وعقیده او راجع به هیولی و زمان ومکان بتفصیل‌بحث می کند وآنرا با فلسفه یهود وفلسفهٔ مسیحی وهمچنین آراء و عقاید یونانی و اسکندرانی قدیم مقایسه می‌کند مقالات مختلف دیگری هم نوشته که درآنها به تحلیل آثار فلسفی رازی پرداخته‌است ازآنجمله مقاله‌ای دارد درهمان مجله‌ای‌که نام آن برده شد یعنی فرهنگ اسلامی تحت عنوان «بعضی از مشکلات فلسفهٔ اسلامی» که درسال۱۹۳۷ بچاپ رسیده است.

آخرین دانشمندی که ازاو میخواهم نام ببرم که او بیش ازهرکس سهم بسزایی دربارهٔ شناساندن مقام فلسفی‌رازی درغرب دارد دانشمندی‌است بنام‌کراوس P. Kraus این دانشمند از دانشمندان معروف جهان شرق شناسی است و در میان شرق شناسان شهرتی بسزا داردکراوس یهودی بود ودر دائرةالمعارف یهود او را از نوابغ بشمار آورده‌اند اودربارهٔ فلسفهٔ اسلامی خصوصاً آن قسمتهائی‌که مربوط به جنبه‌های علمی وبالاخص آن قسمتهائی‌که مربوط به شیمی وکیمیا است تحقیقات عمیقی‌کرده است کتاب مهم این دانشمند یعنی‌کتاب جابربن حیان‌که در۲ مجلد بزرگ بزبان فرانسه در قاهره چاپ شده ازآثارکم مانند درنوع خود است. کراوس شخصیت جابربن حیان راکه در دریائی ازابهام وغموض فرورفته بود به جهانیان معرفی‌کردکتاب جابربن حیان‌کراوس واقعاً ارزش این‌را داردکه تاپنجاه سال درجهان علم‌ودانش مجال‌تحقیق به شخص دیگری ندهد تا یك دانشمند فرزانه و قوی همچون خود او بوجود بیاید و آن رشته را دنبال‌کند. کراوس در اواخر عمرش متوجه مقام علمی و فلسفی رازی شده بود ودرك‌کرده بودکه این دانشمند در خور شناسائی و تحقیق است از اینجهت بودکه‌کارهای آخر زندگانی‌کراوس محدود شده‌بود بکارهائی‌که مربرط به آثارفلسفی رازی است او درمرحلهٔ اول رسالهٔ ابوریحان بیرونی راکه درفهرست کتب محمدبن زکریای رازی است درپاریس درسال۱۹۳۶ چاپ‌کرد ابوریحان درین‌کتاب ازکتابهای

رازی و سپس از کتابهای خود نام می‌برد که درحقیقت این یك فهرستی است از کتابهای ابوریحان و کتابهای محمدبن زکریای رازی. این کتاب از آنجهت اهمیت دارد که یك دانشمند بزرگ فهرست آثار یك دانشمند دیگری را برشتهٔ تحریر درآورده است البته پیش ازاوحنین ابن‌اسحق آثارجالینوس راکه بزبان عربی یاسریانی ترجمه شده بود فهرست کرده بودکتاب حنین‌بن اسحق بعنوان «رسالة حنین‌بن اسحق الی‌علی بن یحیی» شهرت دارد و بوسیلهٔ مستشرق آلمانی برگشتراسر با ترجمه آلمانی چاپ شده بنا بر این کتاب ابوریحان بیرونی دومین کتابی است که بعنوان فهرست دانشمندی ازکتابهای دانشمندی دیگر درتمدن اسلامی می‌توانیم نام ببریم. کراوس مقالات مختلفی درمجلات مختلف بزبان فرانسه و ایتالیائی و انگلیسی و آلمانی منتشر ساخته است مثلاً او درمجلهٔ اوریئتالیا *orientalia* که در رم چاپ می‌شود قسمتی ازمناظرات ومباحثات رازی را با همشهریش ابوحاتم رازی که درمسائل دینی و جهان شناسی است با ترجمهٔ فرانسه درسال۱۹۳۶ منتشرکرد وکار مهم دیگری که کراوس کرد این بودکه برای اولین‌بار آثار ومقالات فلسفی رازی را ازکتابخانه‌های مختلف دنیا جمع آوری کرد وبصورت یك مجموعه‌ای منتشر ساخت که تحت عنوان «رسائل فلسفیة» معروف است این مجموعه درسال۱۹۳۹ درقاهره چاپ شد واخیراً هم هم درتهران تجدید چاپ گردید.

کراوس در این رسائل کوشش کرد که محمدبن زکریای رازی را بعنوان یك فیلسوف بدنیا معرفی کند البته رازی ۵۰۰الی۶۰۰ سال پیش ازاین بعنوان یك طبیب بزرگ بدنیای علم معرفی شده بود چنانکه پس ازاین خواهیم گفت ترجمه‌های لاتینی وفرنگی بعضی ازآثار رازی متجاوز از۳۰الی۴۰ باردرشهرهای مختلف اروپا چاپ شده است. کراوس کوشش‌های فراوانی نمودکه بقیهٔ آثارفلسفی رازی نیز جمع آوری بشود ومعرفی گردد. اواین‌کتاب را جلد اول قرارداد ودرمقدمهٔ آن قول دادکه بزودی جلد دوم این مجموعه را هم منتشر خواهدکرد ولی آن جلد دوم هرگز منتشر نشد بعلت آنکه واقعهٔ غیرمورد انتظاری برای اورخ داد وآن این بودکه بعلتی که کاملاً روشن نیست تحت فشار درونی قرارگرفت و در۱۲ اکتبر۱۹۴۴ در قاهره خودکشی کردوآن‌موادی که برای‌مجلد دوم جمع‌آوری کرده‌بود به‌مؤسسهٔ فرانسوی باستانشناسی شرقی درقاهره منتقل گشت.

ازکسانی که در ایران دربارهٔ رازی کارکرده وهمت برشناساندن مقام علمی او معطوف داشته‌اند دانشمند معاصرآقای محیط طباطبائی است که مقالات متعددی حدود ۴۰ سال پیش در روزنامهٔ ایران نوشتند وشرح حال رازی را در آنجا بیان داشتند و پس از ایشان دانشمند معاصر دیگر ما آقای دکتر محمود نجم آبادی درسال۱۳۱۸ کتابی دربارهٔ شرح حال و آثار رازی نوشتند و چند سال پیش هم مصنفات رازی را بصورت فهرست در آوردندکه دانشگاه تهران آنرا چاپ‌کرد . گذشته از این دو تن دانشمندان دیگری هم جسته وگریخته مقالاتی دربارهٔ رازی نوشته‌اند ولی مامیتوانیم این دوتن را بعنوان نخستین کسانی که رازی را به هم‌میهنان ما شناسانده‌اند معرفی کنیم، البته دانشمندان اروپائی‌که دربارهٔ رازی به تحقیق پرداخته‌اند در بعضی از نکات‌که مربوط به ایران بوده دچار سهو واشتباه فراوان شده‌اند و مسلماً آثاری‌که دانشمندان ایرانی نوشته‌اند اگربوسیلهٔ خودایرانیان باروش جدید تحقیق موردتحقیق قرار بگیرد نتیجهٔ بهتر و بیشتری خواهد داد، برای نمونه یکی ازاین اشتباهات راکه دربارهٔ یکی ازآثاررازی‌شده ذکر می‌کنم تاذهن خانمها وآقایان متوجهٔ این عرضی‌که کردم بشود.

رازی کتابی داردکه درکتابهای ایرانی و فرنگی تحت این عنوان آمده است (فی‌ان‌للطین المنتقل به‌منافع) رانکینگ‌وروسکاکه اولی‌نام آثاررازی‌را به لاتینی و دومی به آلمانی ترجمه‌کرده‌اند هردو معنی حقیقی این‌کتاب را در نیافته‌اند چنانکه اولی منتقل را ازنقل وانتقال‌گرفته وترجمه‌کرده خاکی‌که مورد انتقال قرار می‌گیرد ودومی هم از نقل بمعنی حدیث وروایت‌گرفته ومعنی‌کرده خاکی‌که ازجالینوس نقل‌شده درحالیکه اسمی که‌محمدبن زکریای رازی برروی آن کتاب‌گذاشته‌کلمه منتقل نبوده بلکه متنقل بوده و معنی نام‌کتاب اینست‌که آن گلی‌که از آن نقل می‌سازند سودهایی در بردارد و این تعبیر برای‌کسانی‌که آشنائی به معارف ایرانی و ومتون اسلامی داشته باشند و نیز آشنا به‌کتب جغرافیای ایران باشند بسیار زود حل می‌شود بعلت اینکه درکتابهای جغرافیائی هنگامی‌که ازخراسان یادمی‌کنند یك‌نوع گل‌داروئی‌رابآنجا وهمچنین‌به‌نیشابورنسبت می‌دهندکه‌به «الطین‌الخراسانی» یا«الطین النیشابوری » معروف است این‌گل خراسانی یا نیشابوری‌گلی بوده است که خواص طبی داشته بطوری‌که مردم می‌آمدند و از آن‌گل و خاك برمی‌داشتند و بصورت نقل

می‌ساختند و به بلاد دوردست می‌بردند و آنرا با قیمت گزاف می‌فروختند و حتی از عمربن لیث‌صفار نقل شده که گفته‌است «چگونه ازشهری دفاع نکنم که خاك آن نقل‌و سنگ آن فیروزه‌است» این‌یك نمونه‌از مواردی‌است که‌آنان‌بعلت آنکه‌آشنائی‌به متون اسلامی نداشته‌اند دچار اشتباه شده‌اند.

رازی همچنانکه اطلاع دارید از همین سرزمین بوده است که اکنون ما درآن زندگی می‌کنیم یعنی ری‌زیرا کلمهٔ رازی نسبت‌به ری است گذشتگان‌نوشته‌اند که‌رازی نسبت به ری برخلاف قیاس است و همچنین نسبت به مرو که مروزی می‌شود ولی دانشمندانی‌که تحقیق درلغت واشتقاق می‌کنند می‌گویند این نسبت به اصل کلمه بر-می‌گردد بعلت اینکه این کلمه در کتیبه‌های هخامنشی بصورت «راگا» هست‌که حتی در متون یونانی‌هم بصورت «راگس» دیده‌می‌شود. پس‌بنابراین این‌حرف «ز» زائد نیست که‌عدول ازقوانین نسبت شده‌باشد. این‌شهر ری که‌امروز تهران ما برکنارخرابه‌ها و آثارآن قراردارد یك زمانی مرکز علم و دانش وتحقیق بوده است اگرمابه کتابهای تاریخی وکتابهای‌سفرنامه وکتابهای جغرافیائی مراجعه بکنیم می‌بینیم که‌دانشمندان بزرگی دراین سرزمین وجود داشته‌اند و سرزمین ری مرکزعلم و تحقیق بوده است. ابودلف درکتاب سفرنامهٔ خود از یك‌تن ازرازیان نقل می‌کند که وقتی به بغداد وارد می‌شد ۱۰۰ شترکتابهای طبی او را فقط حمل می‌کردند وکار بجایی رسیده بود که دانشمندان درکتابها نوشته بودندکه شهرهایی که‌آخرآن با«زی» ختم می‌شود مثل مروزی وسگزی ورازی این محل‌ها علم‌خیز ودانش‌پرور است ومردمان این شهرها با هوش‌وذکاوت‌هستندپس‌بنابراین‌هیچ‌جای‌تعجب‌وشگفتی‌نیست‌که‌درقرن‌سوم‌این‌دانشمند دراین سرزمین علم‌خیز ونابغه پرور بوجود آمده باشد در تمام آثار اسلامی از رازی به بزرگی یاد شده است و او را طبیب مسلمین، علامهٔ علم اوائل، طبیب مارستانی خوانده‌اند ودر آثار اروپائیان او بعنوان رازس Rhazes شهرت یافته وگاهی هم او رارازی میگویند.

ما اطلاع دقیقی ازآغازجوانی رازی دردست نداریم بیشتر مؤلفین و اصحاب تراجم یعنی‌آنانکه‌کتابهای بیوگرافی‌تألیف‌کرده‌اند می‌گویند اودربزرگی‌به علم طب اشتغال ورزیده است ودربرخی ازکتابها نوشته شده‌که او درآغاز جوانی‌بشغل صرافی اشتغال داشت‌وبعد بشغل زرگری کشیده شد وبعداز شغل زرگری که لازمهٔ‌آن مصاحبت‌و

ممارست با فلزات بود بطرف علم کیمیا سوق داده‌شد ازاینجهت است که رازی‌رایکی ازکیمیاگران بزرگ اسلام‌بشمار می‌آورند وآثاری‌هم ازعلم کیمیاازاوباقی مانده‌است وباز معروف است که علت اینکه اوازعلم کیمیا به علم پزشکی کشیده شد این بودکه چشمان او درنتیجهٔ ممارست درگداختن فلزات ونزدیکی با دود وآتش دچار ناراحتی ودردشد وناچارشدکه به یك چشم‌پزشك‌مراجعه‌کندچشم پزشك ازاو مطالبهٔ ۵۰۰دینار کرد ورازی هم ناچارشدکه بپردازد وسپس باخودگفت که کیمیای واقعی این علم است نه آنچه‌که من شب وروز بدان مشغول هستم باامید اینکه روزی فلزات را قلب بکنم و تبدیل به زرسازم. البته این گونه وقایع جنبهٔ داستانی دارد و نمی‌شود آنها را در دایرهٔ واقعی زندگی رازی واردکرد آنچه که مسلم است اینکه او با شدت وحدت فراوانی به تحصیل علم پرداخت و در آنزمان‌که بغداد مرکز علم و دانش بود ازری به بغداد آمد ودرآنجا با دانشمندان مختلف‌مجالست ومصاحبت‌کرد ودرآنزمان علم پزشکی وعلم فلسفه باهم خوانده می‌شد واین از سنت‌های دیرین دانشمندان بودکه در جنب طب فلسفه راهم فرابگیرند واین سنت اززمان بقراط وجالینوس نهاده شده بود که حتی یکی ازکتابهای جالینوس تحت عنوان اینست‌که طبیب فاضل باید فیلسوف باشد (فی‌ان الطبیب الفاضل یجب‌ان یکون فیلسوفاً) کتاب مزبور را حنین‌بن اسحق ترجمه‌کرده واکنون نسخه عکسی آن‌درکتابخانهٔ‌مرکزی دانشگاه موجود است وازاین جهت بودکه دانشمندان‌هم بفلسفه وهم‌به‌طب‌می‌پرداختند وحتی وقتی‌که‌می‌خواستند یك‌کتاب طبی‌بنویسندمقدمهٔ‌آنرا دربارهٔ‌فلسفه قرار میدادند وشمه‌ای هم ازمنطق‌بیان می‌کردند ومی‌گفتندکه طبیب‌تامسلط به‌منطق نباشد قادر نیست‌که بیماریهای‌مختلف را طبقه‌بندی‌کند واستقراء وقیاس‌هردو را در معالجهٔ بیماریها بکار بندد ازاینجهت بودکه رازی در هردوفن ممارست‌ورزید ودرهردو علم تخصص یافت یعنی هم درعلم پزشکی وهم درعلم فلسفه.

دربارهٔ‌شرح حال رازی وزندگی اواطلاعات فراوانی‌دردست نیست وازنظریك عالم هم‌زیاد مورد لزوم نیست‌که تحقیق‌کند ببینندکه این دانشمند درکجا خوابید و درکجاغذا خورد و غیرذلك. ماباید آثارعلمی وفکری آن دانشمندرا بدست بیاوریم وببنیم‌که این دانشمند چگونه می‌اندیشید آنچه‌مسلم است اینکه رازی بیشتر زندگی خودرا در ری و بغداد سپری‌کرده و در بیمارستانهای این دوشهرکار می‌کرده و در

آثار خودگاهگاه که گزارش معالجات خودرا می‌دهد می‌گوید این بیماری را من در بیمارستان‌ری یا بغداد مشاهده کردم. البته اوطبق دعوت بزرگان مسافرتهائی هم به نقاط‌گوناگون نموده و حاکمان و امیران را معالجه‌کرده و برای آنان‌کتاب نوشته است. کتابهای مهم رازی همان‌کتابهایی است‌که برای امرا و حکام هم زمان خود تألیف‌کرده است. موضوع دیگری‌که بحث آن دارای ارزش واهمیت است اینست‌که رازی نزد چه‌کسانی درس خوانده است البته درزمان قدیم مانند امروزنبودکه دانشجو متکی به معلم باشد یعنی آنچه راکه از معلم یادگرفت وحی منزل بداند و در خارج از مدرسه یا دانشگاه تحقیق دیگری بعهده نداشته باشد در زمان قدیم معلم بعنوان راهنما بود ولی بار مهم بشانهٔ خود دانشجو بودکه با اقران و همسران خود دربارهٔ موضوعات علمی مباحثه وگفتگو بکند و کتابهای علمی را مورد مطالعه و تحقیق قرار بدهد. رازی درکتابهای‌خود اشاره می‌کندکه دربغداد مثلاً آثار فلسفی افلاطون وارسطو رابایکی ازبزرگان ودوستان خود می‌خوانده است. البته ازآن‌دوست بعنوان معلم یادنمی‌کند وما می‌دانیم که‌درآنزمان ترجمه‌های‌کتابهای فلسفی مثل جمهوریت و نوامیس و سایرکتب فلاسفهٔ یونان دراختیار مسلمانان بوده است. بطور دقیق ما نمی‌دانیم که چه‌کسانی معلم رازی بوده‌اند بعضی نوشته‌اندکه علی‌بن ربن طبری یکی از استادان رازی بوده است ولی بعداًکه زندگی علی‌بن ربن‌طبری مورد مطالعه و تحقیق قرارگرفته است بدست آمده‌که رازی نمی‌توانست‌که شاگرد علی‌ابن ربن‌طبری باشد زیرا اوج قدرت علمی طبری سال ۲۳۶ بودکه فردوس‌الحکمه را تألیف‌کرد و رازی بنابقول بیرونی‌درسال۲۵۸بدنیاآمده‌است. البته علی‌بن‌ربن‌طبری ازشخصیتهای بزرگ علمی اسلامی است وکتاب اویعنی فردوس الحکمه از بهترین وقدیمترین آثار طبی اسلامی محسوب می‌شودکتاب فردوس الحکمه علی‌بن ربن طبری شهرت بسیاری در تاریخ طب دارد وبه زبان آلمانی هم ترجمه شده است. دانشمند بزرگ ما محمدبن جریر طبری که مفسر ومورخ بود فردوس الحکمه را از مؤلف آن بسماع آموخته وآن را همیشه باخود حمل می‌نموده است حتی آن‌را درزیر مصلی خود می‌نهاده‌که در مواقع لزوم از آن استفاده بکند. علی ای‌حال شاگردی رازی علی‌بن ربن‌طبری را مورد شك وتردید است. دانشمند دیگری‌که می‌توان احتمال دادکه معلم رازی باشد خصوصاً درفلسفه، دانشمندی است‌که اوهم در پرده‌ای ازغموض و ابهام باقی مانده

واو هم مانند طبری ازمفاخر ایران بوده ودر فلسفه استادی ومهارت داشته است این دانشمند شخصی است بنام ابوالعباس ایرانشهری فقط درچند مأخذ از جمله درالآثار الباقیه وتحقیق ماللهند وتحدیدنهایات الاماکن بیرونی و زادالمسافرین ناصرخسرو و وبیان الادیان ذکری ازاوبمیان آمده است، ازمجموع مآخذ فوق چنین بدست می آید که ایرانشهری در علوم فلسفی متخصص بوده و از آراء و عقاید ارباب ادیان خصوصاً مانوی‌ها و زردشتیها و هندوها اطلاعات کافی داشته است. ابوریحان آنجاکه دربارهٔ بودائیها صحبت می کند می گوید من این مطلب را ازابوالعباس ایرانشهری نقل می کنم دربعضی از مأخذ فوق آمده است که ابوالعباس ایرانشهری دینی اختراع کرده ومدعی شده است که کتابی باو نازل شده‌است وفرشته‌ای بنام «هستی» با او در ارتباط است، البته ما با این جملات کوتاه هیچ نمی‌توانیم کاملاً پی به عقاید و افکار اوببریم مگر اینکه روزی برسد که کتابهای اوازجمله کتاب اثیر وکتاب جلیل بدست آید مهمترین منبع ازبرای عقاید فلسفی و جهان‌شناسی ایرانشهری کتاب زادالمسافرین ناصرخسرو است که ناصرخسرو در وقتی که عقاید فلسفی محمدبن زکریای رازی را نقل می کند می گوید که رازی این افکار را ازایرانشهری اخذکرده واز او آموخته است وآنچه‌را که ایرانشهری با عبارتهای لطیف گفته رازی با عبارتهای زشت بیان کرده و عقیدهٔ استاد ومقدم خود را تغییرداده است و در جای دیگرکه ناصرخسرو اشاره به عقاید اصحاب هیولی می کند ایرانشهری ومحمدبن زکریای رازی را از آنان بشمارمی‌آورد، اصحاب هیولی به‌کسانی اطلاق می‌شدکه می گفتند که هیولای عالم قدیم است یعنی ماده اولی آفریده شده وخلق شده نیست بلکه ازلی‌وابدی است. ازآنجاکه ناصرخسرو از ایرانشهری تعبیر به استاد و مقدم رازی می کند می‌توان حدس زدکه ایرانشهری استاد رازی بوده است و احتمال دیگر آنکه استاد بمعنی آنکسی که مقتدای دیگری است باشد. اگر یکی ازدانشجویان فلسفهٔ ما از فلسفهٔ میرداماد یالاهیجی پیروی کند ما می‌توانیم بگوئیم که او روش استاد و مقدم خود میرداماد و یالاهیجی را دنبال می کند. درمورد اینکه ایرانشهری ازکجا بوده است نیز اشتباهی برای برخی ازشرق شناسان رخ داده است که اینك ما بآن اشاره می کنیم. صاحب کتاب الفهرست یعنی ابن‌الندیم در جائی نقل‌می کندکه استاد رازی شخصی بوده بنام بلخی، البته معین و مشخص نمی کندکه این کدام بلخی است بعضی از مستشرقین نوشته‌اند که احتمال

داردکه این ایرانشهری همان بلخی باشد ولی این نادرست است بعلت این که این مستشرق توجه به این امر نداشته‌است که ایرانشهری نسبت به‌ایرانشهر نیشابوراست‌در کتابهای جغرافیائی مثل احسن‌التقاسیم یاد شده است که ایرانشهرمرکز نیشابور بوده است‌پس بنابراین این‌دانشمند اهل‌نیشابوربوده وخصوصاً که ابوریحان بیرونی درچند موردکه بمشاهدات ایرانشهری استناد می‌جوید می‌گویدکه ایرانشهری آن موارد را درنیشابور مشاهده‌کرده است. همانطورکه‌گفتیم دانشمند دیگری در مظان آن است که استاد رازی بوده باشد وآن بلخی است چند دانشمند در آن زمان بوده‌اندکه به بلخی شهرت داشته‌اند یکی ابوالقاسم بلخی است‌که بعدازاین اگر وقت اجازه دهد دربارهٔ اوصحبت خواهیم‌کرد اورئیس معتزله بغداد بوده و رازی چندکتاب در رد او نوشته وعقاید اورا نقض‌کرده است بلخی دیگری‌است بنام ابوزیدبلخی‌که اورا جاحظ خراسان لقب داده بودند یعنی همانطوری که جاحظ میان عرب‌ها شهرت بفضل دارد اوهم در فضل ودانش جاحظ خراسان است وابوحیان توحیدی ازاو بعنوان سیداهل مشرق یاد می‌کند ودرکتاب‌های شرح‌حال آثار فراوانی باو نسبت می‌دهند واورا از مردان ممتاز خراسان بشمار می‌آورند ممکن است این بلخی استاد رازی بوده است خاصه آنکه هردو شهرت یافته‌اند باینکه افکار فیثاغورسی داشته‌اند. بلخی دیگری هم درهمان‌زمان‌بوده بنام‌حیوی که‌از دانشمندان یهوداست‌حیوی‌بلخی‌درنتیجهٔ مطالعهٔ شکنندگمانیك ویچار یعنی آن‌کتاب پهلوی‌که در رد مذاهب ودفاع ازمذهب زرتشتی نوشته شده است به رد مذهب یهود پرداخته البته اثری ازین رد مانند سایر آثاریکه جنبه الحاد وکفر داشته است باقی نمانده ولی دانشمند و فیلسوف معروف یهودی سعیدبن یوسف‌الفیومی‌که درقرن چهارم زندگی می‌کرده است وکتابی هم در فلسفه یهودی «بنام الامانات والاعتقادات» دارد کتابی در رد حیوی بلخی نوشته است‌که اکنون در دست است این بلخی هم معاصر رازی بوده است ولی نمی‌توان حکم‌کرد که رازی شاگردی او را کرده است تااینکه دلیل محکمی پیدا شود. مسألهٔ شاگردی رازی هم زیاد مهم نیست آنچه‌که مهم است این است‌که رازی چه فراگرفته وچه از این استادان آموخته است رازی آثار خود را در بعضی ازکتابهایش ذکر می‌کند و نیز بیان می‌داردکه بچه‌کیفیت آنها را تألیف‌کرده و چه رنج‌ها در نوشتن آنها برده است. ابوریحان بیرونی‌آثاررازی‌را دررساله‌ای‌که پیش‌ازاین ازآن یاد رفت طبقه‌بندی

کرده است.

برطبق فهرست بیرونی رازی ۵۶ کتاب درعلم طب نوشته است ۳۳ کتاب در طبیعیات_۷ کتاب درمنطق_۱۰ کتاب درریاضیات و نجوم_ ۷ کتاب درتفسیر و تلخیص کتابهای گذشتگان_۱۷ کتاب درفلسفه _۶ کتاب درما بعدالطبیعه _ ۱۴ کتاب درالهیات _۲۷ کتاب در کیمیا _۲ کتاب در کفریات _۱۰ کتاب درفنون مختلفه. البته این فهرستی است که ابوریحان ذکر کرده ولی بعضی ازفهرستهای دیگر ازجمله فهرست ابن‌الندیم وتاریخ الحکماء قفطی وهمچنین عیون‌الانباء ابن ابی اصیبعه کتاب‌های بیشتری‌به او نسبت می‌دهند و طریق تلفیق اینها اینست که رازی گاهی یك‌کتابی را بعنوان یك مقاله‌ای می‌نوشت و آنرا عنوانی مستقل می‌داد و گاهی همان مقاله را جزء یکی از کتابهای خود می‌کرد. دربارهٔ پزشکی رازی مجال این نیست که ما صبحت بکنیم بعلت اینکه یك فرصت طولانی می‌خواهد که خواص طب رازی و اثر طب‌رازی را در اروپا یادکنیم بطور خلاصه می‌گوئیم که کتابهای رازی‌مدت ۵۰۰ سال حاکم بر طب اروپا بود و بعضی ازکتابهای او ترجمه‌های فرنگی و لاتینی آن بدفعات مختلف در اروپا چاپ شده است. بخودم اجازه نمی‌دهم که دربارهٔ طب رازی بحث کنم واگر هم چیزی بنویسم فقط عنوان نقل‌قول داردبعلت اینکه هیچ تخصصی درقسمت طب ندارم آنچه راکه در اینجا وعده داده‌ام که ذکر بکنم بحث دربارهٔ آثار فلسفی رازی است آثار فلسفی رازی متأسفانه قسمت مهم آن از بین رفته و بدست مانرسیده و حتی بعضی ازکتابهای او تا ۴۰۰ سال پیش درکتابخانه اسکوریال مادرید وجود داشته و بعداز آنکه‌آن کتابخانه دچارحریق‌شدآن آثارازجمله سمع‌الکیان رازی که‌ازمهمترین کتابهای‌فلسفی اوبود نابودگردید، آنچه‌که برای‌ما باقی‌مانده همان آثاری‌است که‌متن آنراپول کراوس بصورت‌مجموعه‌ای‌چاپ کرده‌است مهمترین‌اثررازی که دراین مجموعه چاپ شده‌کتاب طب روحانی اوست‌که آن‌را تحت‌عنوان الطب‌الروحانی آورده‌است. اوطب‌روحانی‌را دربرابرطب منصوری‌خود قرار داده‌است واین‌کتاب‌را هم برای همان حاکم ری نوشته است که‌کتاب طب منصوری خودرا بنام اوکرده بودودر آغازکتاب می‌گویدکه من این طب روحانی را نوشتم که عدیل وقرین طب منصوری باشدکه آن کتاب دربارهٔ طب جسمانی است. رازی چنانکه‌گفتیم این کتاب را بخواهش ابوصالح منصوربن اسحق‌بن احمدبن اسد نوشته است این امیر از سال ۲۹۰ تا ۲۹۶ در ری

حکومت می‌کرده است. کتاب طب منصوری رازی شهرت بین‌المللی دارد ولی طب روحانی‌اواخیراً موردتوجه دانشمندان قرارگرفته است‌برای‌توضیح بیشتردرکلمهٔ طب روحانی ناچاریم که مقدمه‌ای راذکرکنیم وآن اینکه پیشینیان معتقد بودند باین که همچنان‌که بدن صحت وسقم دارد یعنی دارای تندرستی و بیماری است همچنین روح انسانی ونفس آدمی هم دچار بیماری می‌گردد وهمچنان‌که وقتی بدن علیل شد باید به پزشك جسمانی مراجعه بکنیم و تحت درمان او خود را مداوا سازیم آنکسی هم‌که از نظر روح و نفس بیمارهست او هم محتاج است‌که به یك طبیب و پزشك روحانی‌که روح ونفس اورا درمان بکند رجوع نماید واز آنجائی‌که نفس و بدن هر دو در یکدیگر تأثیر دارندگاه اتفاق می‌افتدکه بیماری روحی منجربه بیماری جسمی هم می‌شود ازاین جهت هرکس باید توجه به بیماری روح‌خود داشته باشد ودرمواقع مقتضی به طبیب روحانی مراجعه‌کند. کتاب طب روحانی رازی مورد توجه برخی‌از دانشمندان اسلامی قرارگرفته است چنانکه دانشمندی بنام ابن جوزی‌کتابی نوشته است بنام الطب الروحانی واو هم به تقلید از رازی‌کتاب خودرا مبوب ومرتب‌کرده است.

دراروپا طب روحانی رازی برای نخستین‌بار مورد توجه یك دانشمند هلندی بنام دی‌بور قرارگرفت و او یك مقالهٔ‌کوتاهی بزبان هلندی در مجلهٔ آکادمی هلند نوشت. این دانشمند یك تاریخ فلسفهٔ اسلامی هم نوشته است‌که به انگلیسی و عربی وفارسی ترجمه شده است بعداً پرفسور آربری‌کـه درکمبریج بتدریس شرق شناسی اشتغال داردکتاب الطب‌الروحانی رازی‌را به انگلیسی‌ترجمه‌کرد. این‌بنده‌سه‌سال‌پیش رکنگرهٔ شرق شناسان آمریکائی شرکت‌کردم وازمن خواسته شده بودکه‌یك خطابه‌ای درآن‌محفل‌علمی‌القاء بکنم فکرکردم‌که بهتراین است‌که طب روحانی رازی‌که مورد تحلیل‌وتجزیهٔ‌علمی قرارنگرفته‌است‌موضوع سخنرانی‌خودقراربدهم ازاینجهت‌بودکه درآن جلسه‌که در فیلادلفیا تشکیل شده بود سخنرانی من در بارهٔ همین طب روحانی رازی بودکه خطابه را بزبان‌انگلیسی ایرادکردم وبسیار موردتوجه حضارودانشمندان قرارگرفت ازجمله پرفسورشاخت‌که استاد حقوق اسلامی دانشگاه‌کلمبیا ومدیر مجلهٔ *Studia Islamica* است‌که درپاریس منتشر می‌شود فی‌المجلس‌آن مقاله را از بنده گرفتند و آنرا منتشر ساختند و بعد هم صورت فارسی آن مقاله در مجلهٔ دانشکدهٔ

ادبیات چاپ گردید این‌را ازاین جهت عرض می کنم که چون وقت درشرف اتمام است و هنوزدر اثر نخستین فلسفی رازی هستم دانشجویانی که علاقمند به تفصیل باشند می‌توانند بآن مقاله مراجعه کنند. کتاب طب روحانی رازی را ازنظر طبقه‌بندی فلسفه جزو فلسفهٔ اخلاقی بشمار می‌آورند Moral Philosophy و دانشمندانی مثل یحیی بن عدی، ابن مسکویه و حتی ابن‌سینا کتابهائی دربارهٔ اخلاق داشته‌اند و بعدها هم بزبان فارسی کتابهائی مانند اخلاق ناصری واخلاق جلالی نوشته شده است. آنچه‌که در مزیت کتاب طب روحانی رازی بایدگفته شود این است که رازی در کتاب طب روحانی خود تقلید ازگذشتگان را کنار زده وافکاری راکه دراین کتاب ابراز داشته است کاملاً افکاری مستقل است اومانند سایر دانشمندان فقط نقل‌قول نمی کند وخود راریزه‌خوار سفره گذشتگان‌قرار نمی‌دهد بلکه ازفکر وعقل طبیعی خود نسبت به‌تحلیل وتجزیهٔ مطالب اخلاقی استمداد می‌جوید. البته اواز آثارگذشتگان بحدکافی استفاده کرده است ولی با آمیختن با اندیشه نیرومند خود بآن افکارشکل دیگری داده‌است. درآن زمانی که رازی این کتاب‌را می‌نوشت آثارمهم افلاطون مثل‌طیمائوس‌وجمهوریت ونوامیس وهمچنین آثار دانشمندان دیگر مانند‌اخلاق نیکوماخوس ارسطو دراختیار مسلمانان‌قرارداشت وازهمه‌مهمتر کتاب‌های اخلاقی که جالینوس نوشته بود. جالینوس کتابهائی درعلم اخلان نوشته است که یکی ازکتابهایش بصورت عربی باقی مانده و بنام مختصر کتاب الاخلاق درقاهره بوسیلهٔ کراوس چاپ شده و بعضی ازکتابهای او که اکنون ترجمه انگلیسی واصل یونانی آن دردست است درآن زمان ترجمهٔ عربی آن در اختیار رازی قرار داشته است مثلاً کتابی داشته است جالینوس، تحت عنوان «فی‌ان‌الاخیار ینتفعون باعدائهم» آدمهای خوشبخت‌حتی میتوانند ازدشمنان خود سود ببرند وهمچنین کتاب دیگری بنام «فی تعرف الرجل عیوب نفسه» داشته است. رازی درکتاب طب روحانی خود ازاین دوکتاب به‌تصریح اسم می‌برد ازاینجا بدست می‌آید که رازی بسیار تحت تأثیر جالینوس قرارگرفته است. رازی فصل اول ازکتاب طب روحانی را اختصاص به فضیلت وبرتری عقل می‌دهد البته وقت این نیست که دربارهٔ این‌که در اسلام چطور عقل دربرابر نقل قد علم‌کرد واختلافی که میان عقل ونقل در آن دوره‌ها بوجود آمد بچه کیفیت بود سخن بگوئیم اجمالاً متذکر میشویم که رازی با شجاعتی هرچه تمام‌ترعقل را ستایش‌کرده وآن را قابل از برای پیشوائی دانسته

است، اوصریحاً میگوید که ماباید عقل‌را هادی و امام خود قرار بدهیم و آنچیزیکه می‌باید مقامی شامخ وعالی داشته باشد نمی‌باید آن‌را درمحل سافل وجای نازل جای بدهیم. رازی معتقد بودکه عقل ازطرف خداوند بانسان عطا شده است و آن را باید بالای سر نهیم نه اینکه آنرا به زیر پا بیفکنیم و به آنچه‌که متکی به عقل نیست دستاویز بشویم برای اینکه ازکیفیت تعبیر رازی درمزیت‌وستایش عقل که‌فصل اول‌از کتاب طب روحانی راتشکیل می‌دهدآگاه شده باشید آن را بنده در اینجا نقل می کنم.

«در برتری خرد و ستایش آن، آفریدگارکه نامش بزرگ باد خرد از آن بما ارزانی داشت‌که بمددش بتوانیم در این دنیا وآن‌دنیا از همه بهره‌هائی که حصول و وصولش در طبع چون مائی بودیعت نهاده شده است برخوردارگردیم خرد بزرگترین مواهب خدا بما است وهیچ‌چیز نیست‌که در سود رسانی و بهره‌سنجی برآن سرآید. باخرد بر چارپایان ناگویابرتری یافته‌ایم‌چندانکه برآن چیرگی می‌ورزیم آنان‌را بکام خود می گردانیم وبا شیوه‌هائی که هم برای ما وهم برای آنها سودبخش است برآنها غلبه وحکومت می کنیم با خرد بدانچه ما را برتر می‌سازد و زندگانی ما را شیرین و گوارا می کند دست می‌یابیم وبخواست وآرزوی خود می‌رسیم بوساطت خرداست‌که ساختن و بکار بردن‌کشتی‌ها را دریافته‌ایم چنانکه بسرزمینهای دور مانده‌که بوسیله دریاها ازیکدیگر جدا شده‌اند واصل گشته‌ایم پزشکی باهمه سودهائی‌که برای تن دارد وتمام فنون دیگرکه بما فایده می‌رساند در پرتو خردما را حاصل آمده است. باخرد به امور غامض و چیزهائی که‌ازما نهان و پوشیده بوده‌است پی‌برده‌ایم. شکل زمین و آسمان، عظمت خورشید وماه ودیگر اختران وابعاد و جنبش‌های آنان را دانسته‌ایم و حتی بشناخت آفریدگار بزرگ نائل آمده‌ایم و این از تمام آنچه برای حصولش کوشیده‌ایم والاتراست وازآنچه بدان رسیده‌ایم سودبخش‌تر. ورویهم‌خرد چیزی است که بی‌آن وضع ما همانا وضع چهارپایان وکودکان ودیوانگان خواهد بود. خرداست که بوسیله آن افعال عقلی خودرا پیش‌ازآنکه بر حواس آشکار شوند تصور می کنیم و از این رهگذر آنها را چنان در می‌یابیم که گوئی احساسشان کرده‌ایم سپس این صورتها را در افعال حسی خود نمایان می کنیم ومطابقت آنهارا با آنچه بیشترتخیل وصورتگری کرده بودیم‌پدیدار می‌سازیم. چون‌خرد راچنین‌ارج وپایه ومایه وشکوهی استسزاوار است‌که مقامش‌را به‌پستی نکشانیم‌ازپایگاهش فرودش نیاوریم وآنراکه

فرمانرواست فرمانبرنگردانیم سرور را بنده وفرادست را فرودست نسازیم بلکه باید درهرباره‌بدان روی‌نمائیم وحرمتش‌گذاریم وهمواره‌برآن تکیه زنیم و کارهای خودرا موافق آن تدبیر کنیم و بصوابدید آن‌دست از کار کشیم. هیچگاه نباید شهوت‌رابرآن چیرگی دهیم‌زیرا شهوت‌آفت ومایه تیرگی‌خرد است وآنرا ازسنت‌وراه وغایت‌وراست روی خود بدور می‌راند وخردمند را از رشد و آنچه صلاح حال اوست باز می‌دارد. برعکس باید شهوت را ریاضت دهیم وخوارش‌کنیم ومجبور و وادارش سازیم که از امرونهی‌خردفرمان برداگرچنین کنیم خرد برما هویدا می‌شود وبا تمام روشنایی خودما را نورباران‌می کند وبه نیل‌آنچه خواستار آنیم می کشاند ازبهره‌ای که‌خدا ازخرد بما بخشیده وبدان برمامنت‌گذاشته است نیکبختیم».

این تعبیری‌است که رازی از خردمی‌کند البته‌این‌مسأله‌خرد وسنت درآن زمان مسأله‌روزبودوتمام‌آنچیزهائی‌راکه رازی دراینجا بخرد نسبت می‌دهد دانشمندانی که درآن‌زمان متکی به‌حدیث و کلام بودند نسبت به وحی می‌دادند. البته مسائل دیگری نیزدرکتاب‌طب، روحانی‌رازی هست‌که رازی درآنها عقایدخاص خودرا ابراز داشته از آن جمله مسألۀ اعتدال ومسألۀ لذت والم. رازی‌ازلذت تحلیل خاصی‌کرده است‌که دانشمندان اسلامی مخالف بااو بودند او باتعریفی که‌از برای لذت‌کرده مسائل‌زندگی وکیفیت برخورداری اززندگی را توجیه نموده و همچنین او درمسأله نفس عقیدۀ خاصی داردکه مورد مخالفت دانشمندانی همچون‌حمیدالدین‌کرمانی قرارگرفته.

او فصلی از همین‌کتاب را دربارۀ عشق قرار داده و در آغاز آن چنین‌گوید: «مردان والاهمت وبزرگ نفس این بلیه ازطبایع وغرایزشان دوراست زیرا برای این گونه مردمان چیزی سخت‌تر از خضوع وخشوع و اظهار احتیاج ونیاز نیست. آنان وقتی می‌اندیشندکه عشاق دچار این‌گونه سرگشتگی‌ها باید بشوند از این ورطه خود را برکنار می‌دارند واگرهم بدان مبتلاگردند می‌کوشندکه بردبار باشند تاآنکه هوی از دلشان بدر رود وهمچنین است حال آنانکه‌گرفتار کارهای مهم ومشاغل ضروری دنیوی یا دینی هستند. اما مردان مخنث و زن صفت و فارغ‌البال و نعمت پرورد، آنانکه جز ارضای امیال واطفاء شهوات هدفی دیگر در دنیا ندارند ونرسیدن بآن را اندوه وبدبختی بشمار می‌آورند ازاین بلیت بآسانی نمی‌رهند بر خصوص اگر بیشتر بداستانها وروایات عشقی نظرافکنند وگوش باهنگهای‌خوش والحان نیکوفرادهند».

من بسیارمتأسف هستم‌ازاینکه وقت من نه‌تنها تمام‌شد بلکه بیشتر ازآنچه‌که می‌باید صحبت بکنم صحبت کردم من می‌خواستم دربارهٔ کتاب طب روحانی رازی بتفصیل بحث کنم و افکار اخلاقی آن فیلسوف را تحلیل‌نمایم متأسفانه وقتی باقی نمانده امیدوار هستم کـه فرصتی پیش آیدکـه سخنان خودرا دربارهٔ طـب روحانی رازی بپایان رسانم وکتابهای سیرت فلسفی وعلم‌الهی ولذت وهیولی وزمان ومکان او راکه حاوی مهمترین افکار فلسفی و عقائد جهان‌شناسی رازی است مورد تحلیل قرار دهم.

ازخانمهاوآقایانی که تحمل استماع سخرانی ناچیز حقیررا فرمودند سپاسگزاری می کنم وازاینکه بیشتر ازآنچه‌که وقت تعیین شده بود صحبت‌کردم عذرمی‌خواهم.

۱٦

رسالهٔ ابن‌السمح در غایت فلسفه

درکتابخانهٔ مرکزی دانشگاه مجموعهٔ خطی نفیسی بشمارهٔ ۵۴۶۹ وجود دارد که مشتمل بر۲۲ رساله است ودر سالهای۵۵۶ و۵۵۷ نوشته شده است. این مجموعه متعلق به‌کتابخانهٔ حاج شیخ علی علومی یزدی بوده ودر دفتر چهارم نشریهٔ‌کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه (تهران ۱۳۴۴) ص۴۴۹-۴۴۷ معرفی شده است.

از آنجاکه این رساله‌هاکه بیشتر آنها منحصر بفرد است باید تدریجاً در اختیار اهل علم‌گذاشته شود نویسندهٔ این سطور مصمم‌گشت‌که دو رساله از این مجموعه را مورد بررسی قرار داده و متن عربی و خلاصهٔ فارسی آن را منتشر سازد. برای این منظور ششمین رسالهٔ این مجموعه راکه تحت عنوان: «فصل فی صناعة المنطق وفیما ذاینتفع بها» آورده شده در ضمن متون ومقالاتی‌که بوسیلهٔ مؤسسهٔ مطالعات اسلامی، دانشگاه مك‌گیل تحت عنوان «منطق ومباحث الفاظ» منتشر شده چاپ و معرفی‌کرده است و اینك سیزدهمین رسالهٔ این مجموعه را که عنوان آن چنین است «جواب الحسن‌بن سهل‌بن غالب‌بن السمح عن‌السؤال عن‌الغایةالتی ینحوالانسان نحوها بالتفلسف» ودر سوم رجب سال ۵۵۷ نوشته شده به اهل دانش عرضه می‌دارد.

پیش از آنکه از رساله بحث شود ناچار است‌که در بارهٔ نویسندهٔ آن تاآنجا که از منابع ومآخذ موجود برمی‌آید شمه‌ای یادآور شود و بطور اجمال باید بگوید که:

ابوعلی حسن‌بن سهل‌بن غالب‌بن السمح از منطقیان بغداد و از مفسران آثار ارسطو بوده است. او و ابوالخیر خمار از شاگردان ابوزکریا یحیی‌بن عدی بشمار می‌آیند، در ضمن این ابن‌السمح را نباید با ابن‌السمح مهندس غرناطی‌که ازشاگردان

مجریطی بوده ودر سال ۴۲۶ وفات یافته اشتباه کرد[1].

منابع ومآخذ اسلامی به‌شرح حال تفصیلی ابن‌السمح نپرداخته‌اند واطلاعاتی که ما درباره او داریم مبتنی بر فقراتی‌است که در ذیل نقل می‌شود:

۱ـ ابوحیان توحیدی درکتاب «المقابسات» در دو مورد از او یادکرده:

مورداول درآنجاست که‌گوید: روزی نزد ابن‌سعدان سخن ازاخلاق به‌میان‌آمد ودرآنجاجماعتی‌گرد آمده بودند از جمله عیسی نظیف‌الرومی وابن‌السمح و دیگران که از مشایخ نصاری و از متوغلان فلسفه و دوستداران اهل فلسفه بودند[2].

مورد دوم درآنجاست که گوید: در دکان ابن‌السمح بباب الطاق از ابن سوار پرسیدندکه آیا سیرت و اعتقادی‌که مردم برآنند همه‌اش یا بیشترش حق است و یا آنکه همه‌اش ویا بیشترش باطل‌است[3]. ونیزابوحیان توحیدی در «الامتاع والموانسة» هنگامی که به‌توصیف ابوسلیمان منطقی وابن‌زرعه وابن‌الخمار وابن‌السمح وقومسی ومسکویه ونظیف ویحیی‌بن عدی وعیسی‌بن علی می‌پردازد ابن‌السمح‌را درحفظ ونقل ونظر وجدل از ابوسلیمان وابن زرعه وابن خمار پائین‌تر می‌داند و می گویدکه او به مقلدان مانندەتر است، و علت پائین بودن اوراکند فهمی وحرص او برمال دنیا یاد می کند[4].

۲ـ ابوالعلاء معری در «لزوم مالایلزم» خود درقطعهٔ زیراز ابن‌السمح نام برده است:

کـفتـك حوادث الایام قبلا فلا تعرض لسیف أو لرمح

تراضی اهل دهرك بالمخازی فـکـیف تعیب رامقة بـلمح

۱ـ ابن ابی‌صیبعه، عیون‌الانباءِ، ص ۴۸۳. این ابن‌السمح دارای زیج بزرگی‌بنابر مذهب سند هند بوده است. رجوع شود به: تاریخ نجوم اسلامی، نالینو، ترجمهٔ احمد آرام، ص۲۱۹.

۲ـ ابوحیان توحیدی، المقابسات، ص۱۳۹ درمتن‌اشتباهاً بجای «نظیف» «ثقیف»و بجای «ابن‌السمح» «ابوالسمح» آمده واسترن Stern درمقاله‌ای که پس ازاین بدان‌اشاره می‌شود براساس نسخهٔ خطی کتابخانهٔ لیدن شمارهٔ ۱۴۴۲ آن‌را اصلاح کرده است.

۳ـ المقابسات، ص ۱۶۰، درمتن اشتباهاً بجای «فی‌دکان» «وکان» آمده واسترن از روی نسخهٔ لیدن آن‌را به‌نحوی‌که ما یادکردیم اصلاح کرده است.

۴ـ ابوحیان توحیدی، الامتاع و الموانسة، ج ۱ ص ۳۴.

و أصحاب الشریف ولاتساو کأصحاب ابن زرعة وابن‌سمح

مقصود او از «شریف» سید مرتضی علم‌الهدی صاحب امالی است[۵].

۳- قفطی در تاریخ الحکما گوید:

ابوعلی بن‌السمح العراقی در صناعت منطق فاضلی فائق بوده و مردم از هر سوی نزد وی آمده، استفاده فواید نمودندی وغوامض آن فن را نیکو شرح و بیان نمودی. شروح وی کتب ارسطوطالیس را درمیان طلبه مشهور است. درسنهٔ ثمانی عشرة واربعمائه وفات یافت[۶]. ونیز هنگام یاد ازآثار ارسطو وذکر سماع طبیعی یعنی سمع الکیان گوید:

«وهمچنین ابن‌السمح شرحی مجمل برآن نوشته است»[۷]

۴- ابن ابی‌اصیبعه می‌گوید: ابن‌بطلان باخط خود نوشته است که در زمان او جمع کثیری از نقیبان وقاضیان وفیلسوفان و ادیبان رخت ازاین جهان بربستند واز فیلسوفان که تعبیر به اصحاب علوم قدما کرده ابوعلی‌بن الهیثم وابوسعیدالیمامی و ابوعلی بن‌السمح وصاعد الطیب وابوالفرج عبدالله‌بن انطیب را نام برده است[۸].

گذشته از منابعی که تاکنون یادشد استرن S. M. Stern مقاله‌ای تحت عنوان ابن السمح Ibn al - Samh در مجلهٔ سلطنتی آسیائی *Jurnal of the Royal Asiatic Socicty* (۱۹۵۶ ص۴۴-۳۲) نوشته ودرآن به شرح‌حال اجمالی اوپرداخته وسپس نسخهٔ خطی شرح ابن السمح را برکتاب الطبیعه و همچنین برکتاب الخطابه ارسطو معرفی کرده است.

از آثار ابن‌السمح آنچه که تاکنون چاپ شده یکی همین شرح کتاب‌الطبیعهٔ ارسطو است که بوسیلهٔ اسحق بن حنین ترجمه شده و ابن عدی و متی بن یونس و ابوالفرج بن‌الطیب آن‌را شرح کرده‌اند. نسخهٔ منحصربفردی از این کتاب بشمارهٔ ۵۸۳ درلیدن موجود بوده که بوسیلهٔ عبدالرحمن بدوی در سال ۱۹۶۴/۱۳۸۴ درقاهره به

۵- لزوم مالایلزم، ص ۲۲۱.

۶- قفطی، اخبارالحکما، ص ۴۱۱. و ترجمهٔ فارسی، ص ۵۵۳، عبارات نقل شده از ترجمهٔ فارسی است و درمتن عربی تاریخ وفات او جمادی‌الاخر یاد شده.

۷- قفطی، مأخذ پیشین، ص ۳۹ و ترجمهٔ فارسی، ص ۶۳.

۸- ابن ابی‌صیبعه، عیون‌الانباء فی‌طبقات‌الاطباء، ص ۳۲۷.

چاپ رسیده است.

ودیگری رساله‌ایست تحت عنوان: «قول الحسن بن سهل ابن‌السمح‌ابن غالب فی‌الاخبار التی یخبربهاکثیرون» که در آن به نقد تحلیلی خبرمتواتر پرداخته ودربارهٔ معیار حجیت آن بحث کرده است. این رساله در ضمن مجموعه‌ای نفیس[۹] بشمارهٔ ۷۴۷۳ درکتابخانهٔ موزهٔ بریتانیا محفوظ است وآقای محمدتقی دانش پژوه آن‌را در «مقالات وبررسیها» نشریهٔ دانشکدهٔ الهیات‌ومعارف اسلامی (دفترسوم وچهارم، پائیز و زمستان ۱۳۴۹) منتشر ساخته اند و آقای علی رضوی غزنوی دانشجوی افغانی دانشگاه تهران این رساله رابزبان فارسی ترجمه‌کرده‌اند ولی هنوز منتشر نشده‌است.

بنابراین، رسالهٔ مورد بحث سومین اثری است‌که ازابن‌السمح یافت شده وبه اهل علم ودانش معرفی می‌شود.

اینك ترجمهٔ فارسی قسمت اول این رساله‌که مربوط به غایت فلسفهٔ نظری و فلسفهٔ عملی است دراین‌گفتار آورده می‌شود تا چگونگی بیان آن دانشمند فیلسوف برای فارسی زبانان روشن‌گردد وسپس متن عربی آن بتمامه نقل می‌گردد.

***

پاسخ حسن‌بن غالب‌بن السمح ـ خدای اورا رحمت‌کناد.

بنام خداوند بخشنده‌مهربان. اعتماد واعتصام به خداوند است.

پرسنده‌ای پرسید وگفت: «چیست غایتی‌که آدمی به وسیلهٔ فلسفه بدان‌گرایش پیدا می‌کند» پاسخ این پرسش ـ وتوفیق ازخداوندست ـ اینست‌که غایتی‌که آدمی با فلسفه‌بدان میل می‌کند عبارت است از اینکه او بوسیلهٔ آن ذات خود راکامل سازد. وازآنجاکه این‌پاسخ در بردارندهٔ اجمالی است‌که دشواریهای‌آن نیازمند به‌تفصیل و ایضاح است، با یاری‌جوئی از خدا واعتماد براوگوئیم‌که ذات انسان آن معنی است که انسان بوسیلهٔ آن انسان‌گردیده است، ومعنی‌که انسان بوسیلهٔ آن انسان است همان معنی است که خداوند جلیل وعزیز ازبهر آن او را بوجود آورده است و آن برترین چیزی است‌که در اوست ، زیرا هر حکیمی‌که چیزی را ایجاد می‌کند آن را برای برترین چیزی که در آن است ایجاد می‌کند، وآشکار است‌که برترین چیزی‌که

۹ـ نویسنده این‌سطور این مجموعه را درکتاب فیلسوف ری، ص ۹۴ معرفی‌کرده و اشاره به‌رسالهٔ ابن‌السمح نیزکرده است.

انسان است عقل است.

و عقلی که در انسان است بر دو نوع است یکی معنی که انسان بوسیلهٔ آن در آنچه که قصد دانستن آن‌را دارد به یقین اشتیاق پیدا می کند و دیگری معنی که بوسیلهٔ آن به فعلی که آن‌را خیر می‌پندارد شوق می‌ورزد. اولی عقل نظری و دومی عقل عملی نامیده می‌شود.

عقل نظری کمال تامش بوسیلهٔ علم یقینی به افضل موجودات حاصل می‌شود وافضل موجودات خداوند جلیل وعزیز است . پس عقل نظری کامل وتمام آنگاه باشد که علم یقینی به خداوند جلیل وعزیز پیداکند، و چون خداوند جلیل و عزیز افضل موجودات است بعلت آنکه خیر محض است واجب است بالضروره که جولان او در عقل شیرین‌تر وبرتر و گواراتر باشد ازجولان جمیع موجودات جز او، واز این آشکار می گردد که واجب می آید بدین سبب کـه زندگی این انسان افضل واجل والذ از هر زندگی جزاین زندگی باشد که بخاطر انسان بیاید.

وعلم یقینی به‌خداوند را آدمی ازعلم الهی استفاده می کند یعنی‌آن علمی که بحث‌می کند ازموجوداتی که نه اجسام‌اند ونه در اجسام. پس ازاین جهت مورد بحث قرار می گیرند و آشکارمی گردد که‌آنها موجود و بسیار و متناهی و کامل‌اند وآشکار می گردد که‌آنها متفاضل درکمال هستند وآشکار می گردد که آنها باکثرت وتناهی و تفاضل درمراتب کمالیه ازمرتبه‌کم‌تر درکمال به‌مرتبهٔ بالاتر درکمال ارتفاع می‌یابند تا منتهی‌گردند به‌کاملی که چیزی ازآن کامل‌تر نباشد و ممکن نیست چیزی در مرتبهٔ وجود آن باشد نه نظیر ونه ضد. و به اولی می‌رسند که ممکن نیست چیزی پیش از آن اول باشد وبه موجودی می‌رسند که آن ازچیزی اصلاً استفاده نشده و این واحد آن ازلی است در حقیقت ومتقدم بر اطلاق است برهرچه که جز آن است وآشکار می‌گردد که سایر موجودات دروجود متأخر ازآنند و اوست موجودی که به هر موجودی جز خود وجود بخشیده است واین بخشندگی ازهر جهت بوده است وممکن نیست که در آن کثرتی یافت شود وواجب است که هرگاه درذاتش که از هرنسب وحالی مبری است نظر شود اوصاف در برابر آن منقطع گـردد و بوصفی موصوف نگردد حتی به اینکه او بسیط است.

وآنچه که این حکم درباره اوروا‌ست همانست که سزاوار است که معتقدگردیم

که خداوند عزوجل است، سپس بشناسیم که چه‌گونه موجودات از او صادر گشته و چه‌گونه وجود از آن بهره‌مند گردیده است، آنگاه بحث از مراتب موجودات کنیم که چه‌گونه آن مراتب حاصل گشته وبرای چه هریك در مرتبهٔ خاص خود قرارگرفته است، وبیان کنیم که ارتباط وانتظام هرمرتبه بامرتبه دیگر چه‌گونه است واین ارتباط وانتظام به چه چیزی حاصل می گردد.

سپس بحث وبرشماری کنیم افعال اورا ـ که جلیل وعزیز است ـ در موجودات چنانکه همهٔ آن افعال استیفا گردد. و بیان کنیم که در هیچ یك ازآنها ستمی نرفته و سوء نظام ونقص وشری هرگز درآنها وجود ندارد.

سپس شروع کنیم درباطل گردانیدن گمان نادرست دربارهٔ خدای جلیل و عزیز وافعال اوکه با آن گمانها نقص دراو و در افعال او ودر موجوداتی که او سبب وجود آنهاست واردگردیده، پس آن گمانها را با بیناتی که موجب علم‌الیقین است وشکی برآنها وارد نمی‌شود باطل گردانیم.

و بسیار آشکار است که هرگاه آدمی باین حال برسد وجود او به کامل‌ترین و فاضل‌ترین پایه‌ای که ممکن است حیاتش برآن استوارباشد می‌رسد وحیات اوبا روح یقین باین معلومات شریف به فاضل‌ترین و جلیل‌ترین وگواراترین حیات‌ها می‌رسد. این بود آگاه‌گردانیدن ازروی تفصیل وایضاح مرآنچه راکه آدمی باآن ذات خود را درعقل نظری ازفلسفه کامل می گرداند.

واما کمال عقل عملی به جزء عملی ازفلسفه است و همهٔ عنایت آن به تفصیل خیرات ازشرور مصروف است واقامه برهان براینکه خیر موردگزینش است، زیراآن مناسب بقای نفس است بربرترین وجهی که ممکن است بر آن بوده باشد و شر مورد نکوهش ودوری است زیرا آن مهلك گوهرنفس است در آنچه‌که اوگوهرواصل است.

سپس بیان می کنیم که فضیلت انسانی چیست و آشکار می‌سازیم آن را بدین بیان که فضیلت است که تصرفات آدمی را نزد خرداو موجود می‌سازد. آن گاه بیان می کنیم که چه‌گونه وبه چه چیز فضیلت انسان یافت می‌شود پس روشن می‌سازیم که فضیلت درمناسبت خرداست با نیروهای شهوانی وغضبانی، واین مناسبت چنان پیدا می گرددکه نسبت عقل به شهوت مانند نسبت فزونی عقل بر غضب به فزونی عقل بر شهوت باشد. سپس بیان می کنیم چه‌گونه می‌توان به فضیلت انسانی دست یافت،

وروشن می‌سازیم دست یافتن بدان بدین نحو است که آدمی نفس خودرا مورد بررسی قرار دهد، پس هرگاه آن‌را بر خلقی مذموم یافت چنانکه گویی نفس خودرا آزمند یا ترسان یافت واجب است براو که این رذیلت را ازنفس خود زایل کند و ضد آن خلق را بگیرد چنانکه اگر حریص بود نفس خودرا به کم‌خواستن غذا و روزه داشتن و دوری ازمیل به‌طعام ملزم‌گرداند وبه غذای خشن وخشك روی آورد وغضب رابرنفس خود مسلط‌گرداند تا آنکه نفس او رام و آرام گردد، و اگر ترسان است نفس خودرا به مباشرت امور ترس‌آور، ومشاهده جنگهای بزرگ و رکوب در دریاها و معارضهٔ خطرهای بزرگ ومانند اینها وادارد، تاآنکه نفس او از حرص به عفت و از ترس به شجاعت رهایی یابد...

اینك متن تمام رساله نقل می گردد:

جواب الحسن بن سهل بن غالب بن السمح رحمه‌الله

بسم‌الله الرحمن الرحیم

الثقة و الاعتصام بالله،

سأل سائل وقال: «ماالغاية التى ينحو الانسان نحوها بالتفلسف؟».

الجواب عن ذلك ـ وبالله التوفيق ـ هوأن الغاية التى ينحو الانسان نحوها بالتفلسف هىأ ن يكمل الانسان بذلك ذاته. ولان هذا الجواب يتضمن جملة، نحتاج الى تفصيل وايضاح مافيها من غامض، مستعينين بالله ومتكلين عليه، ونقول ان ذات الانسان هى‌المعنى‌الذى به‌هوانسان، والمعنى‌الذى به‌هوانسان هوالمعنى الذى من‌اجله أوجده الله، جل وعز، هوافضل مافيه، اذكان كل حكيم موجداً شيئا انما يوجده لافضل مافى ذلك الشى الموجد، وظاهران افضل مافى الانسان هوالعقل.

والعقل‌الذى فى‌الانسان ضربان: احدهما هوالمعنى‌الذى به يشتاق الانسان الى اليقين فيما يقصد الانسان الى علمه، والاخر منهما هوالمعنى الذى يشتاق الانسان الى فعل ما يراه خيراً. اما الاول منهما فيسمى عقلاً نظرياً، و اما الاخر فيسمى عقلاً عملياً.

اما العقل النظرى فكماله على التمام انما يحصل له بالعلم اليقين بافضل الموجودات، وافضل الموجودات هوالله، جل وعز. فالعقل النظرى اذايكون كاملاً على

التمام بان يحصل لهالعلم اليقين بالله، جل وعز، ولان الله، جل وعز، افضل الموجودات اذكان الخير المحض، فواجب ضرورة ان يكون جولانه فى العقل احلى وافضل والذ من جولان جميع الموجودات سواه فىالعقل . وظاهر منهذا انهيجب لذلك أنيكون حياة هذاالانسان أفضل وأجل وألذ من أىحياة اخطرها الانسان بباله سوى هذه الحياة.

والعلم اليقين بالله انما نستفيده منالعلمالالهى، وهوالفاحص عن الموجودات التى ليست باجسام ولاهى ايضاً فى اجسام. فنفحص من هذه الجهة ونبين أنها موجودة وانهاكثيرة وانها متناهية وكاملة، ونبين انها متفاضلة فى الكمال، ونبين انها على كثرتها وتناهيها وتفاضل مراتبها فىالكمال، يرتقى من اقلهاكمالاً الى الاكمل فالا- كمل الى أن ينتهى فى آخر ذلك الى كامل لايمكن أن يكون شيئا أكمل منه ولايمكن ان يكون شى فى مرتبة وجوده، لانظير له ولاضد، والى اول لايمكن أن يكون شى قبله أول، والى موجود لايكون استفاد وجوده منشىأصلاً وأن ذلك الواحد هوالازلى المتقدم بالحقيقة على الاطلاق لكل واحد سواه، و نبين ان سائر الموجودات متاخرة عنه فىالوجود و انه هوالموجود الذى افاد كل موجود سواه الوجود ، وعلى اىجهة افاد ذلك، وانه لايمكن أن يوجد فيهكثره البتة. ولذلك يجب،اذا نظر فى ذاته عرية من كلنسبة وحال، ان ينقطع دونه الاوصاف فلايوصف البتة (؟) ولابانه بسيط.

وهذا الذى حكمه هذا الحكم هوالذى ينبغى ان يعتقد فيه انهالله، عزوجل.

ثم نعرفكيف صدرت عنهالموجودات وكيف استفادت عنهالوجود. ثم نفحص عن مراتب الموجوداتكيف حصلت لها تلك المراتب، ولم حصل كل واحد منهافى المرتبة التى هوعليها، ونبين كيف ارتباط بعضها ببعض وانتظامه، و باى شى يكون ارتباطها وانتظامها، ثم نفحض ونحصى مافى افعاله، جل وعز، فىالموجودات الىان نستوفيهاكلها. ونبينانه لاجور فى شى منها ولاسوء نظام ولانقص فىشى منها ولاشر اصلا.

ثم نشرع بعد ذلك فى ابطال الظنون الفاسدة التى ظنت بالله، جل وعز، وفى افعاله فيما يدخل النقص فيه و فى افعاله و فى الموجودات التى هوسبب وجودها، فنبطلها ببينات توجب العلم اليقين الذى لايخالجه شك.

ومن البين غاية البيان انه اذا حصل الانسان على هذه الحال،كان وجوده على اكمل وافضل ما يمكن انيكون حياته عليه، و حياته بروح اليقين بهذهالمعلومات

الشريفة على افضل واجل والذ من كل حياة سواها. فهذا هو الاخبار على جهة التفصيل والايضاح لما يكمل به الانسان ذاته فى العقل النظرى من الفلسفة.

واما كمال العقل العملى فيكون بالجزء العملى من الفلسفة، و هذا، فالعناية كلها مصروفة الى تفصيل الخيرات من الشرور، واقامة البرهان على ان الخير مؤثر، لانه مناسب لبقاء النفس على افضل مايمكن ان يكون عليه، وعلى ان الشر مرذول مهروب منه، لانه مهلك لجوهر النفس فى باب ماهو جوهر واصل.

ثم نبين ما [ا] لفضيلة الانسانية و نوضح ذلك بان نبين انها هى التى تكون تصرفات الانسان بحسبها عند عقله.

ثم نبين كيف وباى شى توجد الفضيلة الانسانية للانسان، فنبين انها فى مناسبة العقل لقوى الشهوة والغضب. وهذه المناسبة تكون بان تكون نسبة العقل الى الشهوة كنسبة زيادة العقل على الغضب الى زيادة الغضب على الشهوة.

ثم نبين كيف التوصل الى اقتناء الفضيلة الانسانية، فنبين انها تقتنى على هذا النحو وهو بان يعتبر الانسان نفسه؛ فاذا وجدها على خلق مذموم، كانك قلت انه يجد نفسه نهمة او جبانة، فيجب عليه، اذا رام ازالة هذه الرذيلة من نفسه، ان ياخذ نفسه بضد ذلك الخلق حتى انه، ان كان نهماً، الزم نفسه الاقلال من الغذا والصيام و مجانبة اشها الطعام اليه، والاقبال على الاغتذا باخشنه وايبسه والحرم (؟) على نفسه بذلك ويسلط الغضب عليها حتى تنطاع له و تثبت عليه. وان كان جباناً، الزم نفسه مباشرة الامور الهائلة ومشاهدة الحروب العظيمة والركوب فى البحار وتعريض نفسه للاخطار العظيمة و ماشاكل ذلك، ليكون متى خلى نفسه من ذلك تخلصت، اما من النهم، فالى العفة، و اما من الجبن، فالى الشجاعة التى هى الثبات للاهوال فى جنب تقدير العقل لهذا الفعل، ويكون مسروراً مبتهجا بهذا

ويجرى هذا فى مايداوى به نفسه المنحرفة عن الخلق الفاضل الحاصلة فى الخلق الرذل مجرى المقوم للخشبة المعوجة، فانه ظاهر من امر هذا انه يعوجها الى ضد الجهة التى هى معوجة فيها، لالان قصده ان تكون على ذلك الاعوجاج. لكن لكى تكون عند تخليته اياها تصير على مانحابها نحوه من استقامتها. فعلى هذا الوجه يكون توصل الانسان الى اقتناء الفضيلة الانسانية.

ثم نبين باى شروط تكون الفضيلة الانسانية فى الانسان على الكمال وباى شروط

تکون فیه علی النقصان.

اما الشروط التی بها تحصل الفضیلة الانسانیة فی الانسان علی الکمال، فهی اربعة شروط: احدهاان یولدالانسان عن ابوین حسنی‌السیرة، محتشمین لاصغر صغیر الرذائل، متصرفین بالاخلاق العالیة فی الفضیلة الانسانیة ویکونا حسنی الاهتمام و الاجتهاد فی تهذیبه واخذه بالتصرف بالفضائل وتجنب‌الرذائل، وان یحذر من اقرانه بذی خلق ردی و تصرف ذمیم و ان یصحبه ولو اقصر زمان، فان سماعه‌کلمة ذمیمة تعشش فی‌صدره و یبعد انقلاعها من نفسه، بل‌یقرناه بذوی الفضائل و سماع‌الفاظهم ومفاوضاتهم فی‌اصناف الحکم، ومائلته عماسمعه‌منهم ووعاه من کلامهم عند اجتماعه معهم یوماً بیوم ووقتاً بوقت وعما اثر ذلک فی‌نفسه، ویحررا تلک‌الثمرة و یهذ بانها بغایة مایمکنهما من‌ذلک.

واخر منها ان یکون الانسان مطبوعاً علی قبول الاخلاق الفاضلة تاما موثرا اتم الایثار لاقتنائها، نافرانفوراً تاما من سماع شیء من‌الرذائل.

وآخر منهاان‌یکون حسن الاکباب علی‌التصرف بحسب‌الفضیلةالانسانیة، جید الجدفی ذلک، مسرورا به‌نادماً علی فرطات‌کانت منه. فانه اذا جری امره هذاالمجری، فظاهرأنه‌کلما طعن فی‌السن رسخت فی‌نفسه الاخلاق الفاضلة، وعسر انقلاع شیءمنها من نفسه وثقل علیه السماع لشی من الرذائل.

وآخر منها ان یثبت عنده بالبراهین ان الخیر مناسب لجوهر النفس یفضل به جوهرها ویسعد، وان الشر ضار بجوهر النفس مفسد له فی‌باب ماهو جوهر فاضل.

فباجتماع هذه الشروط للانسان تکون الفضیلة الانسانیة فی الانسان علی الکمال.

و اما الشروط التی بها تحصل الفضیلة الانسانیة علی النقصان، فبان یخل الانسان بشرط اوبشرطین من هذه الشروط. فبحسب ذلک تکون الفضیلة الانسانیة فیه علی النقصان.

ثم نقول: فبای شی یعلم‌الانسان ان الفضیلة الانسانیة قدحصلت‌له، وبای شی یعلم انها لم تحصل له. فنقول فی‌هذا قولاً حسناًفی غایة الاختصار. وهوقوله: «ان الخیرات والشرور انما هی فی السرور والاحزان». وتفسیر هذاالقول هوهذا:

یجب علی الانسان، اذا تصرف تصرفاً تقتضیه الفضیلة الانسانیة، ان‌یعتبرنفسه

وينظر هل يجد نفسه متالمة بذلك حزينة على مايفوتها من التصرف فيما يضاد ذلك، وقائلاً ماالفائدة فى ذلك. فان وجد نفسه كذلك، فليتقرر فى نفسه انه رذل، لان المتالم بالفضيلة هو ضد الفضيلة، و ضد الفضيلة هو الرذيلة. و من نفسه متحلية بالرذيلة رذل فالمتألم بما يصدرعنه من الفضيلة وطلب العوض على ذلك هو رذل لامحالة، على ما قد تبين.

وان وجد نفسه مسرورةً مبتهجةً بالتصرف فى الفضيلة الانسانية ، مبتهجة بما يصدر عنه منها متلذذا بذلك، حتى لوقدرنا ان متوعدا يتوعده على هذا التصرف، اهون بتوعده على ذلك، وكان على ماهوعليه من الاكباب عليه اوالالتذاد بالتصرف بحسبها. وكذلك لوقدرنا ان موعداً وعده بجزيل الثواب على التصرف فى ضد ما يقتضيه الفضيلة الانسانية لاهون توعده، ولم يزعزعه ذلك عن التوفر على التصرف بحسب الفضيلة الانسانية؛ وكذلك لووعده موعد بجزيل الثواب على التصرف بحسب الفضيلة الانسانية، لم يزده ذلك حثاً وحرصاً على حسن الاكباب على التصرف بحسبها والالتذاد به؛ وبهذا يتقررفى نفسه انه فاضل.

مثال ذلك ان يتصرف انسان ماتصرفا يوجبه العفة، وهو أن يتصرف الانسان فى غذائه وشرابه مثلا بحسب ما يقدره له فيهما العقل، لابحسب مايدعو اليه اللذات البدنية. فليعتبر نفسه؛ فان وجدها كئيبة حزينة على مايفوته من الانهماك فى دواعى الشهوات، و قائلاً لنفسه «ماالفائدة فى ذلك؟ بل الواجب هو الانهماك فى دواعى الشهوات والاكباب عليها» فليتقرر فى نفسه انه ليس بعفيف ، بل هو شره . فاما ان وجد نفسه مسرورة بهذا التصرف، مبتهجة بذلك، متلذذةً به وباى ما قيل فى ذلك فليتقرر فى نفسه ان الفضيلة التى هى العفة حاصلة له. وكذلك يعتبر نفسه فى غير العفة من باقى الفضائل الانسانية.

فقد ظهر ان بهذا الوجه من الاعتبار يجب أن يعتبر الانسان نفسه ليعلم: هل قد حصلت له الفضيلة الانسانية على التمام املا؟ وانه مع ذلك الاعتبارفى غاية الصحة.

فبهذا قدر ماقيل فى كمال العقل العملى. وظاهر ايضاً انه يحصل عيش الانسان على افضل واحلى والذ من اى عيش رمى انسان وهمه اليه.

فقد ظهر بهذا القول من التفصيل والايضاح للقول بان الغاية المقصودة نحوها بالتفلسف هو تكميل الانسان بذلك ذاته، و ظهر بظهور ذلك انه معنى شريف حقيق

على الانسان ان يكون مجدا مكبا عليه، مالم يعقه عن ذلك عائق من العوائق، اذكان قد تبين ان به تكون حياة الانسان افضل واحلى والذ من اى حياة اخطرها الانسان بباله سواها.

والله تعالى المعين على ايضاح ذلك، ذى‌الجود والحكمة والحول، ولى العدل و واهب العقل. وله الحمد دائماكما هو أهله،

والسلام على خيرته من خلقه، سيدنا محمد نبيه. وسلم تسليما على آله الطاهرين.

و لله، جل و عز، سر اودعه اولياءه و خص به اصفياءه لايعلمه الاالله تعالى والمخصوصون به، وهو مما لايوضع فى كتاب ولا يقرأه الناس.

يقول النبى، صلى‌الله عليه وسلم: لاتحدثوا الناس الا بما يبلغه عقولهم‌الله... ورسوله صدق، صلى‌الله عليه وسلم.

۱۷

اشاره‌ای به‌تأثیر فارابی در دیگران

یکی از مباحثی که در تاریخ فلسفه بسیار مهم شمرده می‌شود تأثر یك فیلسوف است ازگذشتگان خود و تأثیر او در فیلسوفان آینده. دربارهٔ حکیم و فیلسوف بزرگ فارابی نیزمطلب فوق‌صادق است. درمورد تأثر او ازگذشتگان‌بدیهی است‌که نام افلاطون و ارسطو بیش از همه به‌میان می‌آید. او ازطرفی به‌شرح کتابهای ارسطو مانند برهان و خطابه و جدل و مغالطه و قیاس و مقولات و سماع طبیعی و السماء و العالم و آثار علوی می‌پردازد و از سوئی دیگر با نوشتن کتابهائی در نوامیس و مدینهٔ فاضله و ملت فاضله و سیاسات مدنیه و فصول مدنی‌گام برجای گامهای افلاطون می‌نهد وگذشته از این می‌کوشد با نوشتن کتابهائی مانند الجمع بین رائی‌الحکیمین[1] و همچنین فی‌اغراض افلاطون و ارسطاطالیس‌که به‌کتاب الفلسفتین[2] معروف است، آراء دوحکیم باستان را بهم نزدیك‌کند وخلاف را ازمیان عقائد آن دو بردارد و نیز با نوشتن کتاب‌التوسط بین ارسطوطالیس و جالینوس[3] میان جالینوس‌که تابع افلاطون بوده و ارسطو میانجی‌گری می‌کند. و همین روش

۱ـ این‌کتاب‌که ملاصدرا آن را بعنوان «اتفاق رایی‌الحکیمین» یادکرده در سال ۱۹۶۰ در بیروت بوسیله دکتر البیرنصری نادر چاپ شده است.

۲ـ صاعداندلسی از این‌کتاب به‌عنوان «فی‌اغراض فلسفة افلاطون و ارسطاطالیس» یادکرده و ابن رشد آن را بنام «الفلسفتین» و ابن‌ابی‌اصیبعه بنام «کتاب فلسفة افلاطون وارسطوطالیس» خوانده‌است. جزء اول‌از این‌کتاب بنام «تحصیل‌السعادة» درسال ۱۳۴۵ در حیدرآباد وجزء دوم بنام «فلسفة‌افلاطون» درسال ۱۹۴۳م در لندن چاپ شده وجزء سوم و آخر آن بنام «فلسفة‌ارسطوطالیس» در سال ۱۹۶۱ باهتمام دکترمحسن مهدی در بیروت چاپ شده است. جزء دوم بار دیگر باهتمام دکترعبدالرحمن بدوی در مجموعهٔ «افلاطون‌فی‌الاسلام» در سلسلهٔ دانش ایرانی، شماره ۱۳ بوسیله مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشکاه مك‌گیل شعبهٔ تهران در سال ۱۳۵۳ در تهران چاپ شده است.

۳ـ ابن‌ابی‌اصیبعه، عیون‌الانباء فی‌طبقات‌الاطباء، ص ۶۰۹

صلح‌جویانه او موجب می‌شودکه شاگرد او ابوزکریا یحیی بن‌عدی‌که تألیفات معلم ثانی یعنی فارابی را با خط خود می‌نوشته[۴] و ملخص می‌کرده است[۵] در درس خود روش یکی از مخالفان ارسطو یعنی محمدبن زکریای رازی را پیش گیرد[۶].

اما تأثیرفارابی در دانشمندان پس ازخود فراوان است: کسانی‌که به‌ذکرتحول علم و فلسفه در اسلام وکیفیت انتقال علوم از یونان به‌حوزه‌های اسلامی پرداخته‌اند فارابی‌را به‌عنوان کسی‌نقل کرده‌اندکه توانسته‌میراث‌علمی گذشته را درخودگردآورد.

مسعودی درکتاب التنبیه و الاشراف اشاره به‌انتقال مجلس تعلیم ازآتن به اسکندریه و از اسکندریه به‌انطاکیه و از انطاکیه به‌حران‌کرده و سپس گوید در ایام معتضد مجلس تعلیم به‌قویری و یوحنابن حیلان و ابراهیم مروزی منتهی‌گشت وپس ازآنان‌به‌ابومحمد بن‌کرنیب‌وابی بشرمتی بن‌یونس که هردو از شاگردان مروزی‌بودند منتقل‌گردید و سپس به‌ابونصر محمد بن‌محمد فارابی شاگرد یوحنا بن‌حیلان رسیدکه وفات او در دمشق در رجب سال ۳۳۹ بوده است[۷].

شهرستانی درکتاب‌الملل و النحل می‌گوید متاخران از فلاسفهٔ اسلام مانند یعقوب بن‌اسحق‌کندی، حنین بن‌اسحق، یحیی‌النحوی، ابوالفراج‌المفسر، ابوسلیمان السجزی، ابوسلیمان محمدالمقدسی، ابوبکر ثابت بن‌قرة، ابوتمام یوسف بن‌محمد النیشابوری، ابوزید احمدبن‌سهل‌البلخی، ابومحارب حسن بن‌سهل، ابن‌محارب قمی، احمد بن‌الطیب‌السرخسی، طلحة بن‌محمدالنسفی، ابوحامداحمدبن محمدالاسفزاری، عیسی‌بن علی وزیر، ابوعلی احمدبن مسکویه، ابوزکریا یحیی‌بن عدی، صیمری، ابوالحسن عامری، و ابونصر محمدبن محمدبن طرخان فارابی و غیرهم[۸].

۴- بیهقی، تتمهٔ صوان‌الحکمه، ص ۱۷

۵- منتجب‌الدین منشی یزدی، درةالاخبار ولمعةلانوار ص ۵۶، این‌کتاب ترجمهٔ تتمهٔ صوان‌الحکمهٔ ابوالحسن علی‌بن زید بیهقی متوفی ۵۶۵ است.

۶- مسعودی، التنبیه والاشراف، ص ۱۰۶، او می گوید: «در این روزگارکسی را در این مطالب نمی‌شناسم‌که بتوان بدو رجوع نمود مگر مردی از مسیحیان در مدینة‌السلام (بغداد)که به‌ابوزکریاء ابن‌عدی معروف است وآغازکار واندیشه و روش تدریس او روش محمدبن‌زکریای رازی یعنی اندیشهٔ فیثاغوریان در فلسفهٔ اولی است»

۷- ماخذ پیشین، همان صفحه

۸- شهرستانی، الملل والنحل، ج ۳ ص ۳

اگر در گفتار این دو دانشمند که اولی در قرن چهارم و دومی در قرن ششم می‌زیسته درنگ شود می‌بینیم که هردو ابونصر فارابی را در مرحله‌ای قرار داده‌اند که علم و فلسفه بدو منتهی شده هرچند که شهرستانی پس از آن گوید علامه قوم ابوعلی حسین‌بن عبدالله‌بن سیناست و همه اینان راه و روش ارسطو را پیش گرفته‌اند.

آنچه که مسلم است اینکه ابن‌سینا و فارابی درفلسفه اسلامی از بنیان‌گذاران طریقهٔ مشائی و پیروان ارسطو بشمار آمده‌اند و بهمین جهت مانند خود ارسطومورد تکفیر قرارگرفتند. قفطی می‌گوید فارابی و ابن‌سینا غایت تحقیق را درکلام ارسطو مبذول داشتند و ناچار به‌کفری در افتادندکه او افتاد و اگر مانند صاحب معتبر قصد رد اوکرده بودند سالم می‌ماندند[۹] اوسپس سه مسأله‌ای راکه در آن فارابی و ابن‌سینا از ارسطو متابعت کرده‌اند در حالی که کافهٔ اسلامیین خلاف آن را معتقد هستند بدین گونه برمی‌شمارد:

۱ـ مسألهٔ‌حشراجساد ۲ـ عالم بودن‌خدا به‌کلیات فقط ۳ـ ازلیت‌عالم[۱۰]

از این روی است که فیلسوفان اشراقی که متأثر از افلاطون بودند و ارسطو را همپایه او نمی‌دانستند به‌کنایه وتعریض مقام فارابی وابن‌سینا را پائین‌ترمی‌آوردند، چنانکه سهروردی حکما را به‌این هشت‌گروه تقسیم می‌کند:

۱ـ متوغل در تاله عدیم‌البحث ۲ـ بحاث عدیم‌التاله ۳ـ متوغل در تاله و بحث ۴ـ متوغل در تاله متوسط یا ضعیف در بحث ۵ـ متوغل در بحث متوسط یا ضعیف در تاله ۶ـ طالب تاله و بحث ۷ـ طالب تاله فقط ۸ـ طالب‌بحث فقط[۱۱].

قطب‌الدین شیرازی در شرح گروه «بحاث عدیم التاله» گوید مراد از بحاث متوغل در بحث است و آن از متقدمان مانند بیشتر مشائیان از اتباع ارسطو و از

۹ـ قفطی، تاریخ‌الحکماء، ص ۷۷

۱۰ـ مأخذ پیشین، ص ۷۹. غزالی گوید: «ثم‌المترجمون‌لکلام ارسطاطالیس‌لم‌ینفک کلامهم‌عن‌تحریف وتبدیل محوج الی‌تفسیر وتاویل‌حتی اثارذلك ایضا نزاعا بینهم و اقومهم بالنقل والتحقیق من‌المتفلسفة فی‌الاسلام‌الفارابی ابونصروابن سینا فلنقتصر علی ابطال ما اختاراه و رایاه من مذهب روسائهم فی‌الضلال» تهافت‌الفلاسفة، ص ۶۴.

۱۱ـ سهروردی، حکمة‌الاشراق، ص ۱۲

متأخران همچون شیخین فارابی و ابوعلی‌بن سینا و پیروان اویند[۱۲] و نیز در جائی دیگر گوید ارسطو هرچند کبیرالقدر عظیم‌الشأن بعید الغور تام‌النظر بوده است نباید درباره او چنان مبالغه کرد که به‌تحقیر استادانش کشیده شود. و مسلماً مقصود او در این عبارت فارابی و ابن‌سینا بوده است[۱۳].

وتا قرون متأخر آنانکه متمایل به‌اندیشه شیخ اشراق‌بودند آنجاکه می‌خواستند معنی را تفهیم کنند که بادلیل وبرهان فلسفی چندان سازگار نیست نام ابونصرفارابی و ابن‌سینا را با هم یاد می‌کردند چنانکه میرفندرسکی گوید:

چرخ بااین‌اختران نغز وخوش وزیباستی صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت جانب بالا شدی با اصل خود یکتاستی
این سخن را در نیابد هیچ فهم ظاهری گر ابونصرستی وگر بوعلی سیناستی[۱۴]

با وجود این صیت شهرت فارابی شرق و غرب عالم اسلامی را فرا گرفت از ماوراءالنهر گرفته‌تااندلس کمترفیلسوفی‌است که‌توجه‌به‌آثارمتنوع فارابی‌نداشته‌باشد.

در غرب عالم اسلامی ابن رشد در مسأله خلقت و آفرینش به‌نقل عقائد فارابی و ابن‌سینا پرداخته و در این باره به‌کتاب «الفلسفتین» فارابی ارجاع می‌دهد[۱۵] و نیز درآنجاکه عقیده اهل کمون را که میگویند هرچیزی درهرچیزی هست وهمچنین اهل اختراع و ابداع را که می‌گویند فاعل بدون وجود ماده ابداع و اختراع می کند بیان می‌دارد به‌کتاب «الموجودات‌المتغیرة» فارابی ارجاع می‌دهد[۱۶] ابن‌میمون در درکتاب «دلالة‌الحائرین» خود در موارد مختلف ازکتابهای «شرح کتاب‌الطبیعه» و «شرح اخلاق نیکو ماخس» و «الجواهرالمتغیره» و «العقل» فارابی نقل قول و عقائد او را مورد تحلیل قرار داده است[۱۷] و نیز در نامه‌ای که به‌شاگرد خود ابن‌تبون نوشته

۱۲- قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة‌الاشراق، ص ۲۳

۱۳- مأخذ پیشین، ص ۲۱

۱۴- تحفة‌المراد، ص ۲۳، این‌کتاب شرح قصیدهٔ حکمیه میرابوالقاسم فندرسکی است اثر حکیم عباس شریف دارابی شیرازی‌که در سال ۱۳۳۷ در تهران چاپ شده است.

۱۵- ابن رشد، تفسیر مابعدالطبیعة، ص ۱۴۹۹

۱۶- مأخذ پیشین، ص ۱۴۹۸

۱۷- رجوع شود به‌مقدمهٔ پینس برکتاب دلالة‌الحائرین ابن‌میمون ترجمهٔ‌انگلیسی، ذیل‌الفارابی

باو سفارش می‌کند که در منطقیات فقط به‌ابونصر فارابی اعتماد کنند و سپس می‌گوید که فارابی درباره هرموضوعی کتاب نوشته است وخصوصاً کتاب «مبادی‌الموجودات» او بسیار کتاب پرمایه‌ای است و بعد ادامه می‌دهد که آثار فارابی واقعاً قابل استفاده است و او حقیقة فیلسوفی ممتاز بوده است[۱۸] و همچنین درکتاب‌الفصول خود آنجا که به‌جالینوس ایرادگرفته که درکتاب‌البرهان خود برقیاسهائی‌که در برهان مورد نیاز است اکتفا و قیاسهای دیگر را حذف کرده از شرح کبیر برکتاب قیاس فارابی برای تأیید ایراد خود استناد جسته است[۱۹]. زیرا فارابی هم در این کتاب وهم درشرح کتاب‌العبارة ارسطو عقیده جالینوس را درکتاب‌البرهان که فقط برقیاسهای برهانیه اکتفا کرده بجهت آنکه در طب سودمند می افتد مورد انتقاد قرار داده و ثابت می‌کند که قیاس‌های ممکنه و مطلقه نه‌تنها در طب بلکه درکشاورزی وکشتی‌رانی و تدبیر مدن و خطابه هم بکار می‌رود و آنچه راکه بقراط درکتاب «فی تقدمة‌المعرفه» آورده به‌این‌گونه از قیاس‌ها بازگشت می‌کند[۲۰]. این نمونه‌ای بود از تأثیر فارابی در غرب عالم اسلامی. درقسمتی که ما امروز آن را خاورمیانه می‌نامیم نیز آثار فارابی مورد استفاده بوده است مثلاً قفطی آنجاکه فیلسوفان یونانی را طبقه‌بندی می‌کند کتاب فارابی را که معروف به «فیما ینبغی ان‌یقدم قبل تعلم‌الفلسفه» است مورد استفاده قرار می‌دهد[۲۱] در این‌جا بی‌مناسبت نیست که خلط و اشتباهی راکه در این مورد برای ابن‌العبری رخ داده یادآورشویم. فارابی درکتابی که یاد شد نحله‌های فلسفی را بنابه‌انتساب آنها به‌شخص و شهر و اندیشه و عمل تقسیم می‌کند و می‌گوید فرقه‌ای که نامشان مبتنی برآرائی است که اهل آن فرقه آن آراء را غایت و مقصود در تعلم فلسفه می‌پندارند فرقه منسوب به‌افیغورس (اپیکور) و یارانش است

۱۸- متفرقات ادب عبری، ص ۲۲۷

۱۹- رجوع شود به‌کتاب فیلسوف ری تألیف نگارنده (= مهدی محقق)، ص ۳۶۴، بنقل از مقالهٔ شاخت و مایرهوف تحت‌عنوان «رد موسی‌بن میمون‌القرطبی علی جالینوس فی‌الفلسفة والعلم‌الالهی» که مشتمل است برمتن عربی قسمتی ازفصول ابن‌میمون با ترجمه و مقدمه انگلیسی که در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه قاهره ج ۵ جزء ۱ در سال ۱۹۳۷ چاپ شده است.

۲۰- مأخذ پیشین، ص ۳۶۶

۲۱- این کتاب در مجموعهٔ از رسائل فارابی که در سال ۱۹۰۷ در قاهره منتشرشده در صفحه‌های ۶۴-۵۷ چاپ شده است.

که فرقه لذت خوانده می‌شوند زیرا که معتقدندکه غایت و مقصود فلسفه لذت است که به‌دنبال معرفت آن پدید می‌آید و فرقه‌ای‌که نامشان مبتنی برآراء و اندیشه‌هائی است‌که اصحاب آن فرقه در فلسفه بدان معتقدند فرقه منسوب به‌فورون و اصحاب اوست‌که مانعه نامیده می‌شوند زیرا مردم را ازعلم منع می‌کنند[۲۲]. ابن‌القفطی تقسیم فوق را بنقل از حنین‌بن اسحق و فارابی در ذیل شرح حال افلاطون آورده ولی نام فورون از جای اصلی خود حذف و در جائی‌که نام اپیکور باشد فورون آمده وهمین امر موجب شده‌که وقتی‌که به‌بیان حال فورون می‌پردازد عین عبارت مشوش آنجا را درباره فورون بیاورد و فرقه او را بجای فرقه اپیکور «اصحاب‌اللذه» بخواند[۲۳] و ابن‌العبری هم عیناً این مطلب را درکتاب خود نقل و محمدبن زکریای رازی را از میان متأخران به‌غلط از یاری‌گران مذهب فورون خوانده است[۲۴] درحالی‌که اگر این خلط رخ نمی‌داد باید او را ازیاری‌گران اپیکور خوانده باشد.

اما در شرق عالم اسلامی نفوذ فارابی چنان بودکه از دور ونزدیك به‌خراسان می‌شتافتند تابرآثار او دست یابند. قفطی می‌گوید فخرالدین رازی پس ازآنکه علوم اوائل‌را نیکو تحصیل‌نمود وعلم اصول‌را محقق‌گردانید به‌خراسان رفت وبرتصانیف ابن‌سینا و فارابی مطلع‌گشت وعلم بسیار ازآنها حاصل‌کرد[۲۵] و دراین‌جاست‌که باید از دانشمندی نام ببریم‌که او موجب انتشار فلسفه ابن‌سینا و فارابی در خراسان شده است وآن ابوالعباس فضل‌بن محمد لوکری فیلسوف و ریاضی‌دان وادیب قرن پنجم است‌که اهل لوکر ازنواحی مرو بوده است. لوکری از شاگردان بهمینار و بهمینار ازشاگردان ابن‌سیناست. صاحب‌کتاب‌تتمهٔ صوان‌الحکمه‌گوید: «من الادیب‌ابی‌العباس انتشرت علوم‌الحکمة بخراسان وکان عالما باجزاء علوم‌الحکمة دقیقها و جلیلها»[۲۶].

ازلوکری قصیده‌ای به‌فارسی با شرح آن باقی مانده‌که چنین آغاز می‌شود:

ایا شنیده قیاس و شناخته برهان   گرفته یاد مقالات منطق یونان

این قصیده با شرحش تحت‌عنوان شرح قصیده اسرارالحکمه با مقدمه‌ای‌بوسیلهٔ

۲۲- مأخذ پیشین، ص ۵۸

۲۳- قفطی، اخبارالحکما، ص ۲۶ و ۲۶۰

۲۴- ابن‌العبری، تاریخ مختصرالدول، ص ۴۶

۲۵- قفطی، اخبارالحکما، ترجمهٔ فارسی، ص ۳۹۹

۲۶- درةالاخبار (ترجمهٔ فارسی تتمهٔ صون‌الحکمه)، ص ۸۰

آقای ابراهیم دیباجی در مجموعهٔ «منطق و مباحث الفاظ» در سال جاری چاپ شده است[۲۷]. اما کتاب مهم لوکری که در آن مستقیماً تحت تأثیر فارابی و ابن‌سینا قرار گرفته کتاب معروف او «بیان‌الحق بضمان‌الصدق» است که نسخه‌ای کامل و خوب از آن در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تحت شماره ۲۵۷ موجود است[۲۸].

بدون شك لوکری بوسیله همین کتاب توانسته بقول صاحب تتمهٔ صوان‌الحکمه حکمت را در خراسان منتشر سازد چه آنکه این کتاب لب‌لباب و عصاره مطالب کتابهای فلسفی ابن‌سینا و فارابی بوده است و دانشمندانی که می‌خواسته‌اند از افکار علمی آن دو فیلسوف با هم آگاه گردند این کتاب برایشان بسیار سهل‌التناول بوده است. ابن‌العبری در شرح حال حسنون طبیب رهاوی متوفی ۶۲۵ می‌گوید که بیشتر مطالعه او کتاب لوکری در حکمت بوده است « و کان اکثر مطالعته کتاب اللوکری فی‌الحکمة»[۲۹] لوکری در مقدمه کتاب خود چنین گوید:

«من چون در کتابهای حکمت درنگ کردم برخی را چنان مفصل یافتم که فهم متعلمان از کنه تصور و فهم آن قاصر است و برخی دیگر چنان مختصر بود که در آن فقط به‌جوامع و نکت از اصول حکمیه اکتفا شده بود و کتابی نیافتم که میان دو طرف افراط و تفریط ومتضمن همه‌آنچه راکه طالب‌حق‌جویای آنست باشد ازاین روی مایل شدم که کتابی با این صفت برروش شرح و تلخیص گردآوری کنم که از جمیع کتابهای منسوب به‌شیخ‌الرئیس حجة‌الحق ابی‌علی‌الحسین‌بن عبدالله‌بن سینا‌البخاری و همچنین کتابهای شیخ حکیم ابونصر فارابی و نیز از کتابهای موجود سایرمتأخران و متقدمان استخراج شده باشد هرچند که با وجود کتابهای این دو مرد یاد شده نیازی به‌کتابهای دیگران‌نیست»[۳۰]. از توجه فراوان لوکری به‌فارابی و ابن‌سینا اینکه او

۲۷- منطق و مباحث الفاظ (مجموعهٔ متون و مقالات تحقیقی) باهتمام مهدی محقق وتوشی‌هیکو ایزوتسو، شماره ۸ سلسله دانش ایرانی از انتشارات مؤسسهٔ‌مطالعات اسلامی دانشگاه مك‌گیل شعبه تهران

۲۸- نسخهٔ دیگری از این کتاب درکتابخانه ملی‌پاریس‌بشماره ۵۹۰۰ موجوداست و نسخه‌ای عکسی از آن درکتابخانهٔ مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مك‌گیل شعبه تهران وجود دارد.

۲۹- ابن‌العبری، تاریخ مختصرالدول، ص ۲۵۳

۳۰- بیان الحق، نسخهٔ دانشگاه تهران، ص۱

فهرستی برای تعلیقات فارابی و ابن‌سینا به‌روایت بهمینار ترتیب داده است کتاب تعلیقات چندی پیش بوسیله آقای عبدالرحمن بدوی در قاهره چاپ شده است[۳۱].

اثر فارابی در آثار حکمای ایرانی پس از مغول مانند میرداماد و ملاصدرا و حاجی ملاهادی سبزواری فراوان دیده می‌شود. میردامادکه ازابن‌سینا تعبیربه«شریکنا فی‌الریاسة» می‌کند از فارابی به «شریکنا فی‌التعلیم» یاد می نماید[۳۲] واین بدان جهت است که ابن‌سینا ملقب به «رئیس» وفارابی مشهور به «معلم‌ثانی» بود دربرابرمعلم اول که به‌ارسطو اطلاق شده‌است. کتاب‌الجمع بین‌الرایین فارابی مورد توجه بسیار میرداماد بوده است و اوهنگام نقل پرسشهای دهریان از ارسطو و پاسخ‌های اومیگوید اگر این اسناد درست باشد مطابق است با آنچه‌که شریك ما در تعلیم در الجمع بین‌الرایین گفته است‌که ارسطو معتقد به‌حدوث عالم است و در این مسأله با شیخ خود افلاطون الهی مخالفتی ندارد[۳۳]. صدرالدین شیرازی در مسأله اینکه موجودات را صورتهائی غیرمتغیر در علم خداست به‌کتاب یاد شده رجوع می‌کند[۳۴] و نیز در باره علم خدا تلفیقی راکه فارابی در همین‌کتاب میان نظر ارسطو و افلاطون کرده تصویب می‌نماید[۳۵] و در مساله اینکه وجوب وجود با حمل برکثیرین مختلف بعدد تقسیم نمی‌پذیرد به‌کتاب‌الفصوص او مراجعه می‌کند[۳۶] و درتقسیم عقل به‌عقل بالقوة وعقل‌بالفعل وعقل‌بالمستفاد وعقل‌فعال به‌رساله‌ای‌ازرساله‌های فارابی‌ارجاع می‌دهد[۳۷]

ملاصدرا هرجاکه به‌معلم اول و متابعان او اشاره می‌کند از میان قدما نام ثامسطیوس و فرفوریوس و اسکندر افریدوسی و از متأخران فارابی و شیخ‌الرئیس را نام می‌برد[۳۸] و در برخی موارد از جمله در باب علم خداوند باشیاء نه تنها از

۳۱- این‌کتاب در سال ۱۹۷۳ در قاهره چاپ شده است

۳۲- میرداماد، قبسات (انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه‌مك‌گیل شعبهٔ تهران)، ص ۲۷۶ و ۲۷۴

۳۳- قبسات، ص ۲۷۴

۳۴- صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۲ ص ۴۸

۳۵- مأخذ پیشین، ج ۶ ص ۲۳۵

۳۶- » » ، ج ۶ ص ۶۳

۳۷- » » ، ج ۳ ص ۴۲۱

۳۸- » » ، ج ۳ ص ۴۸۷

شیخین یعنی ابن‌سینا و فارابی یاد می کند بلکه شاگرد ابن‌سینا یعنی بهمینار وشاگرد شاگرد او یعنی لوکری را هم ذکرمی‌نمایدکه همه قائل بودند با رتسام صورممکنات در ذات باری تعالی و حصول آنها در ذات او حصولی ذهنی بروجه‌کلی[۳۹] و در یك قرن پیش هم سبزواری در مسألهٔ تشخص آنجاکه‌گوید:

عین مع‌الوجود فی‌الاعیان تشخص ساوق فی‌الاذهان

توضیح می‌دهدکه عقیده اینکه‌کون تشخص به‌نحو وجود است مذهب بسیاری از فحول از جمله معلم ثانی وصدرالمتالهین است[۴۰] و همچنین از جمله ادله بطلان تسلسل برهان اسد اخصرراکه صدرالمتالهین از فارابی نقل‌کرده[۴۱] درکتاب‌خودآورده است:

ومن مسمی بالاسد الاخصر وغیرها فاعرف‌بهاتستبصر[۴۲]

ودر زمان ما هم میرزا مهدی مدرس آشتیانی در تعلیقهٔ خود برشرح منظومهٔ سبزواری درذیل عبارت سبزواری که گفته است: « ولان‌الحکمة‌کماقا لوا افضل علم بافضل معلوم،اما انهاافضل‌علم‌فلانهاعلم یقینی‌لاتقلیدفیه‌اصلابخلاف‌سائرالعلوم،ولان فضلیلةالعلم اما بفضیلةموضوعه، او بوثاقة دلائله، اوبشرافة غایته. والکل حق هذا العلم بلااحاجة الی‌البیان»[۴۳] از یکی از رسائل فارابی نقل قول می‌کند که‌گفته است فضیلت علوم وصناعات یا بشرف موضوع ویا باستقصاء برهانها ویا به‌بسیاری سود آنهاست. سپس آشتیانی می‌گویدکه شاید نظر فارابی معطوف به جهاتی بوده که از همه مهمتر درفضیلت علوم است وگرنه جهات فضیلت منحصر دراین سه نیست زیرا

۳۹- مأخذ پیشین، ج ۶ ص ۱۸۰

۴۰- سبزواری، شرح غرر الفرائد (انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مك‌گیل، ص ۱۴۲

۴۱- مأخذ پیشین، ص ۱۷۳

۴۲- صدرالدین شیرازی در اسفار ج ۲، ص ۶۶ برهان اسداخصر را بدین‌گونه تعریف کرده است: «التاسع البرهان‌الاسدالاخصر للفارابی وهو انه اذاکان مامن واحد من آحادالسلسلةالذاهبة بالترتیب بالفعل لاالی نهایةالاوهوکالواحد فی‌انه‌لیس‌یوجدالاویوجد آخر وراءه من‌قبل،کانت الاحاد اللامتناهیة باسرها یصدق علیهاانها لاتدخل فی‌الوجود مالم‌یکن شیء من‌ورائها موجودا من‌قبل. فاذن بداهة العقل قاضیة بانه من‌این‌یوجد فی-تلك‌السلسلة شیء حتی یوجد شیء مابعده».

۴۳- شرح غررالغرائد، ص۳۸ (چاپ مؤسسهٔ مك‌گیل)، ص۲ چاپ سنگی ناصری،

استواری مبادی علم وشرافت وغایت ومنفعت و واضع واستواری براهین و شرافت مسائل علوم نیزدرفضیلت آنها موثراست‌گرچه با تکلف می‌توان این اموررا درامور سه‌گانه یاد شده مندرج ساخت[۴۴].

این بود شمه‌ای از اثری‌که فیلسوف و حکیم بزرگ ابونصر فارابی در میان دانشمندان پس از خود بجای‌گذاشته، شکی نیست‌که آنچه در این‌گفتار مذکور افتاد نمونه‌ای بیش نبود و برای تفصیل مطالب فرصت و مجالی بیشتر لازم است امید است‌که همین مقدار مقبول اهل نظر واقع گردد.

۴۴- میرزا مهدی آشتیانی، تعلیقه برشرح منظومهٔ حکمت، ص۵۷

۱۸

تلخیص نوامیس افلاطون

از

ابونصر فارابی

کلمهٔ «نوامیس» جمع «ناموس» است که از «نمس»[1] یونانی گرفته شده و در آن زمان به‌معنی قانون و حقوق بکار می‌رفته و یکی از مهم‌ترین و مفصل‌ترین آثار افلاطون که به‌صورت محاوره و گفتگو است بدین نام خوانده شده است و همانست که ترجمهٔ انگلیسی آن تحت عنوان *Laws* آمده است.

کتاب نوامیس افلاطون مانند سایر کتابهای دیگر او مورد توجه مسلمانان قرار گرفته و آن‌را از زبان یونانی به‌زبان عربی نقل کرده‌اند. ابن‌ندیم در کتاب‌الفهرست خود حنین‌بن‌اسحق و یحیی‌بن‌عدی را به‌عنوان ناقلان کتاب نوامیس یادکرده است.

از میان دانشمندان اسلامی فارابی بیش از دیگران توجه به‌آثار افلاطون داشته و کتابهای مختلفی که تحت‌عناوین مدینهٔ فاضله و ملت‌فاضله و سیاسات مدنیه و فصول مدنی نوشته موید براین مطلب است و از همه مهم‌تر آنکه او به‌تلخیص کتاب نوامیس پرداخته که خوشبختانه نسخه‌ای از آن برای ما باقی مانده است. این نسخه جزء اول از مجموعهٔ نفیسی است که به‌شماره ۱۳۳ در کتابخانه لیدن از بلاد هلند نگاه‌داری می‌شود و میکروفیلمی از آن به‌شماره ۹۵۸ و نسخه‌ای عکسی به‌شماره ۲۵۸۳ درکتابخانهٔ مرکزی دانشگاه موجود است.

تلخیص نوامیس افلاطون برای نخستین‌بار درسال ۱۹۵۲ در لندن به‌پیوست ترجمهٔ لاتینی آن تحت عنوان : *Alfarabius Compendium Legum Platonis* بوسیله گابریلی در سلسلهٔ Plato Arabus چاپ شد و برای دومین‌بار درسال ۱۹۷۴ (۱۳۵۳ هجری شمسی) بابرخی ازاصلاحات وتوضیحات بوسیلهٔ عبدالرحمن بدوی در مجموعهٔ «افلاطون فی‌الاسلام» در سلسلهٔ دانش ایرانی از انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مك‌گیل شعبهٔ تهران (زیرنظر: مهدی محقق و توشی هیکوایزوتسو)

۱- بضم نون و میم و سکون سین

چاپ و منتشر گشت.

این کتاب دارای نه مقاله است و فارابی در پایان کتاب گوید مقالاتی از این کتاب باقی‌مانده که نسخه آن بدست ما نرسیده و سپس گوید درعدد مقالات این کتاب اختلاف است برخی ده و برخی چهارده یادکرده‌اند و ما به‌جز آن مقالاتی که یاد کردیم به‌مقالات دیگر دست نیافتیم. وکتاب با این جمله ختم می‌شود:

«وهذا آخر کتاب النوامیس للعظیم الاکبر الالهی افلاطون علیه‌افضل السلام، تلخیص المعلم الثانی ابی‌نصر محمدبن محمدبن طرخان قدس‌الله روحه‌العزیز»

چون مناسب چنان بود که درجشنهائی که به‌مناسبت بزرگداشت حکیم ابونصر فارابی گرفته شود سخن از همه آثار او به‌میان آید نگارنده مقدمه و مقالهٔ نخستین از کتاب را به‌فارسی ترجمه کرد تا اهل دانش به‌کیفیت بیان مطالب پرارزش کتاب واقف گردند وترجمهٔ بازمانده کتاب وهمچنین توضیحات مورد لزوم را به‌فرصتی دیگر موکول کرد.

بسم الله الرحمن الرحیم

چون چیزی که با آن آدمی بردیگر جانوران برتری می‌یابد نیروئی است که با آن میان اموری که تصرف و مشاهده درآنها می‌کند جدائی می‌نهد چنانکه سودمند را می‌شناسد و آن را برمی‌گزیند و بدست می‌آورد و ازناسودمند کناره‌گیری و دوری می‌جوید و بیرون آمدن این نیرو از قوه به‌فعل بوسیله تجربه حاصل می‌گردد وتجربه عبارتست از درنگ در جزئیات چیزی وحکم برکلیات آن به‌امری که درآن جزئیات صادق آید از این‌روی کسی که بیش‌تر از این تجربه‌ها را داشته باشد برتر وکامل‌تر در انسانیت است، جزآنکه بسا آن کسی که تجربه در امور می‌کند در فعل و تجربه‌اش خطا می‌کند چنانکه از حال‌چیزی خلاف آنچه که آن چیز درحقیقت برآن است تصور می‌کند.

و اسباب خطا فراوان است و آنانکه در فن مغالطه سخن گفته‌اند آن اسباب را برشمرده‌اند و از میان مردم حکیمانند که به‌تجربه‌های حقیقی و درست دست یافته‌اند. جزآنکه در طبیعت همهٔ مردم است که هنگام مشاهده جزئیات حکم کلی بکنند و معنی کلی در این‌جا امری است که همهٔ جزئیات چیزی را در طول زمان آن

چیز در برگیرد چنانکه اگر از چیزی که واحد شخصی است فعلی بارها مشاهده گردد در همهٔ زمانها برآن چیز حکم بآن فعل می‌شود همچون کسی که یك بار یا دوبار یا بیشترراست می گوید درطبیعت مردم‌است که اورا مطلقاً راست گومی‌پندارند وهمچنین است کسی که دروغ می‌گوید. وکسی که از او دلاوری یا ترس یا خلقی دیگر بارها مشاهده‌گردد همیشه براو حکم به‌آن صفات می‌شود و چون حکیمان این معنی را در طبیعت مردم یافتند ازخود حالی از احوال را بارها آشکارساختند تا آنکه مردم همیشه برآنان‌بآن حال حکم کنند ولی پس ازآن برخلاف آن‌حال رفتند وآن برمردم پوشیده ماند و آن را همان حالت نخستین پنداشتند همانند داستانی‌که از یکی از پارسایان متقشف نقل شده‌که او به‌صلاح و سداد و زهد و عبادت معروف بود و مردمان هم او را بهمین صفات می‌شناختند تا آنکه او را ترسی از جانب سلطان ستمکار حاصل شد وخواست‌که از شهر خود بگریزد. پادشاه فرمان داده بودکه او را هرجا بیابند دستگیرکنند وبرای او امکان نداشت‌که ازیکی از دروازه‌های شهربیرون رود و ترسیدکه بدست یاران سلطان بیفتد پس عمداً جامه‌ای از جامه‌های اوباش را در پوشید و طنبوری در دست‌گرفت و در آغاز شب خود را به‌مستی زد و طنبورزنان به‌کنار دروازه شهر آمد. دروازه‌بان باوگفت: «توکه هستی؟» اومسخره‌کنان‌گفت: «من فلان زاهد هستم» دروازه‌بان پنداشت‌که او را به‌ریشخندگرفته است و متعرض او نگردید و زاهد رهائی یافت در حالی‌که سخن دروغ هم نگفت.

غرض ما از پیش داشت این مقدمه آنکه افلاطون حکیم به‌خود اجازه نمی‌داد که علوم را به‌همه اظهار وکشف‌کند لذا روش رمز ولغزگوئی و معماآوری و دشوار نمائی را برگزید تا علم در دست نااهل نیفتد و دگرگون شود یا بدست‌کسی بیفتدکه قدر آن را نداند و یا آن را در غیرجای خود به‌کار ببرد. و این عمل افلاطون درست است.

و چون دانسته و آشکارگردیدکه او باین امر مشهور است و مردم همه او را بدین صفت می‌شناسند بساکه او دربارهٔ چیزی سخن می گوید و در آن صراحتی‌آشکار می‌ورزد ولی خواننده و شنونده سخن اوگمان می‌بردکه در آن رمز است و مقصود او خلاف آنچه‌که اظهار داشته بوده است.

و این امر از رازهای‌کتاب‌های افلاطون است وکسی که تدرب در آن فن

نداشته باشد آگاه نمی‌شود که چه را به‌صراحت گفته و چه را به‌رمز آورده است و جز کسی که مهارت در علم مربوط داشته باشد نمی‌توانند میان تصریحات و مرموزات او جدائی افکنند.

و همین است روش سخن او در کتاب «نوامیس» و ما آهنگ بیرون آوردن معانی که او در این کتاب اشاره کرده و جمع مقاله او کردیم تا آنکه یاری دهد کسی را که می‌خواهد با این کتاب آشنا گردد و کفایت کند آن را که یارای مشقت درس و تامل را ندارد.

و خداوند است که توفیق‌دهنده صواب است

گفتار نخستین

پرسنده‌ای از سبب وضع نوامیس پرسش کرد. و معنی سبب در این‌جا فاعل است و فاعل نوامیس واضع آنهاست پاسخ دهنده پاسخ داد که واضع نوامیس زاوش بوده است و زاوش نزد یونانیان پدر آدمیان است که نسبت‌ها باو می‌انجامد.

سپس از واضع دیگری یاد کرد تا آشکار سازد که نوامیس بسیارند و این بسیاری موجب بطلان آنها نمی‌گردد و براین مطلب به‌اشعار و اخبار مشهور و متداول میان مردم در ستایش برخی از واضعان نوامیس که از پیشینیان‌اند استشهاد جست. سپس اشاره کرد به‌اینکه بحث از نوامیس صواب است بعلت وجود کسانی که آنها را باطل می‌سازند و آنها را سفیهانه می‌پندارند. و بیان کرد که نوامیس در رتبهٔ بالا و برتر از همهٔ احکام قرار دارند و بحث کرد از جزئیات ناموس که در زمان او مشهور بوده است. افلاطون، از درختان سرو یاد کرد و راهی را که پاسخ‌دهنده و پرسش کننده می‌پیمایند و منازلی را که بدان فرود می‌آیند یاد کرد. بیشتر از مردم گمان بردند که معانی دقیقی در زیر این مطلب است و اواز درختان معانی دشوار وسخت وناگوارائی که گفتار با یاد آن بدرازی می‌انجامد اراده کرده است. درحالی که حقیقت امر چنان نیست که آنان گمان برده‌اند زیرا او از این تعبیر طولانی بودن را اراده کرده است و سخن را به‌چیزی که همانند آنست در معنی که منظور اونبوده پیوسته است تا مقصود او پنهان بماند.

سپس آهنگ بحث از ناموسی که نزد مردم مشهور است کرد و وجه صواب در آن

و همراهی آن را با آنچه‌که عقل استوار ایجاب می‌کند جستجو نمود این ناموس گردآمدن برخوردنی و برگرفتن سلاح سبکبار است و بیان داشت‌که سودهای چنین چیزهائی فراوان است: از جمله آنکه این‌کار موجب همبستگی و یاریگری آنان است زیرا راههای آنان ناهموار است وبیشترآنان پیاده هستند. سپس باز نمودکه برگرفتن سلاح مناسب وگرد هم آمدن از چیزهای ضروری است برای آنکه جنگ دائم در طبیعت عموم مردم واین قوم به‌خصوص است. و نیز سودهائی راکه ازجنگ بدست می‌آید بیان‌کرد و اقسام جنگ را باستقصا باز شمرد وجنگ خصوصی وجنگ‌عمومی را آشکارکرد سپس سخن او بدان‌جا کشیدکه فوائد بسیاری از ناموس را یادکرد از جمله چیرگی مرد برنفس خود وقدرت جستن برسرکوبی شرور درونی وشروربیرونی و داد جستن درکارها.

و در این‌باب مدینهٔ فاضلهٔ را بیان داشت‌که چیست و مرد فاضل‌کدام است و یادکردکه‌کدام مدینه مدینهٔ غالب وکدام مرد غالب به‌حق و صواب است و بیان داشت نیازمندی به‌حاکم و وجوب پیروی از او و مصالحی‌که در این امر است و حاکم مورد پسند را توصیف‌کردکه‌کیست و سیرت او چه‌گونه باید باشد درسرکوبی اشرار و برکنار ساختن جنگ‌ها را از مردم با مدارا و نیک‌تدبیری و اینکه از آنچه که برتری دارد یعنی نزدیک‌تر است آغاز شود.

و نیاز راستین مردم را به‌جلوگیری از جنگ‌ها و میل بسیارآنان را بدان‌بیان داشت زیرا صلاح آنان در این است و این امر جز با برقراری ناموس وبرپای داشتن احکام آن امکان نمی‌پذیرد و هرگاه ناموس فرمان به‌جنگ دهد برای طلب صلح است نه‌جنگ همچنان‌که فرمان به‌امری ناخوش داده می‌شود برای آنکه سرانجام آن به خوشی‌گرایش می‌یابد و نیز یادآوری‌کردکه توانگری بدون امنیت برای زندگی مرد بسنده نیست و دراین‌باره به‌شعر یکی از معروفان آنان یعنی شعر طرطاوس استشهاد جست و بیان داشت‌که مرد دلاور وستوده آن نیست‌که در جنگهای بیرونی دلاوری ورزد بلکه آن‌کسی است‌که برخود چیره باشد و تا آنجا که درخور توانائی اوست ایجاد آرامش و امنیت را چاره‌جوئی کند و دراین‌باره از اشعاری که نزد آنان مشهور است شاهد آورد،

سپس باز نمودکه مقصود ناموس‌گزار در احکامی که وضع می‌کند جستن

خشنودی خداوند عزیز و بزرگ و طلب ثواب آخرت وبدست آوردن فضیلت عظمی است که آن فوق فضائل چهارگانه اخلاقی است و بیان داشت که‌گاهی کسانی درمیان مردم یافت می‌شوندکه خودرا به‌ناموس‌گزاران همانند می‌کنند در حالیکه غرض‌های گوناگونی دارند اینان در وضع نوامیس می‌شتابند تا بوسیله آن به‌مقاصد پست خود برسند. و مقصود او ازیادکردن این‌گروه برای این بود تا مردم را از فریفته شدن به آنان دور دارد.

فضائل را تقسیم کرد وبیان نمودکه برخی ازآنها انسانی و برخی الهی‌هستند و فضائل الهی برگزیده‌تر از فضائل انسانی است و آنکه الهی را برمی‌گزیند انسانی را از دست نمی‌دهد ولی‌آنکه انسانی را می‌گیرد چه‌بساکه از الهی وانسانی ـ همچون قوت و جمال و توانگری و دانش و مانند این‌هاکه درکتابهای اخلاق آمده است ـ بی‌بهره می‌گردد.

ویادآوری‌کردکه ناموس‌گزار حقیقی‌کسی است‌که این‌فضائل را ترتیب‌موافقی دهد تا به‌حصول فضائل الهی‌کشیده شود زیرا هرگاه فضیلت انسانی ازکسی به‌موجب ناموس به‌کار رود الهی بشمار می‌آید. سپس بیان داشت‌که خداوندان ناموس‌آهنگ اسبابی می‌کنندکه با آنها فضائل بدست می‌آید از این‌روی به‌آنها فرمان می‌دهند و ملازمت آن‌ها را به‌مردم تأکید می‌کنند تا با بدست آمدن آنها فضائل و اسباب‌آنها بدست آید این اسباب عبارتند از تزویج ناموسی و ترتیب شهوات و لذات و گرفتن از هریك بآن اندازه‌که ناموس اجازه می‌دهد. و همچنین است امر در خوف وغضب وکارهای زشت ونیکو و جزآن‌که از اسباب فضائل بشمار می‌آیند. سپس بیان داشت که زاوش وافولون هریك این اسباب را درناموس خود بکار برده‌اند. و باز نمود سودهای فراوان در یك یك از احکام شریعت آن دو را مانند شکار وگرد آمدن بر-خوردنی و امر جنگ و جز آن را. و نیز بیان‌کردکه جنگ بساکه ضرورت دارد و بساکه از روی شهوت و خودخواهی رخ می‌دهد و آشکار ساخت‌که‌کدام‌یك از این‌ها گزیده می‌شود و لذت می‌آورد وکدام‌یك از آنها از روی ضرورت رخ می‌دهد. و در میان سخن خود یادکردکه احتجاجی‌که میان پرسنده وپاسخ‌گوی در می‌گیرد بسا که می‌کشاند به‌ذکر برخی از اشیاء نیکوکه با زشتی و فرودستی‌گزین می‌گردد و مراد از آن بحث و تنقیر است تا فضیلت آنها ثابت شود وگمان از آنها برکنار رود و

درستی و گزینش آنها به‌یقین‌پیوندد. و این درست است. اواین را پوزشی برای گوینده در تدبیر چیزی از احکام ناموس گردانیده است زیرا نیت او قصد و نظر بوده نه معاندت و مناصبت. او سپس به‌نکوهش برخی از احکام معروف نزدآنان درناموس‌هایشان آغازکرد و یاد نمودکه تصدیق این‌گونه احکام با وجودگمان اختلالی که در آغاز امر در آنها می‌رودکارکودکان و نادانان است، و برخردمند واجب است‌که به بحث در این‌گونه احکام بپردازد تا بدین‌وسیله‌گمان را ازآنها دور سازد و به‌حقایق آنها آگاه‌گردد.

سپس بیان داشت‌که دشوارترین چیزها عمل به‌چیزهائی است‌که ناموس آنها را واجب می‌سازد و ستیزگی و دعوی براستی آسان است. پس ازآن برخی از احکام مشهور از نوامیس‌گذشته را یادکرد از جمله امر عیدها و اینکه آن در غایت درستی است برای آنکه در آن لذتی است‌که همهٔ مردم به‌طبع خود بدان‌گرایش دارند و ناموسی را برای آن نهاده‌اندکه مورد جعل خدایان قرارگرفته است. اوآنها را ستود ودرست داشت و سودهای‌آن را بیان‌کرد. و از میان آنها نیز نوشیدن می است‌که چه سودهائی دربردارد هرگاه بنا به دستور ناموس بکار رود و چه زیانهائی دارد هرگاه برغیر دستور ناموس باشد.

سپس برحذر داشت مردم را از اینکه‌گمان برندکه غالبان همیشه صواب کار و مغلوبان همیشه خطاکار هستند و همانا غلبه بساکه از فراوانی مردم پدید می‌آید. و روا باشدکه آنان برباطل باشند پس سزاوار نیست‌که آدمی به‌غلبه شیفته گردد بلکه باید در احوال‌آنان و احوال نوامیس‌شان درنگ‌کند پس اگربرحق هستند غالب بودن و مغلوب بودنشان برابر است هرچندکه حق در بیشر غالب است و مغلوب گردیدن او عارضی است.

سپس یادکردکه ناموس‌گزار در حقیقت آن‌کس نیست‌که قصد آن را می‌کند بلکه‌کسی است‌که خدا او را برای ناموس‌گزاری آفریده و آماده گردانیده است و همچنین‌است پیشوای هرصناعتی همچون‌کشتیبان وجزآن. واو چه درحال انجام عمل باشد وچه درحال فراغت ازعمل سزاوار نام پیشوائی است. همچنانکه فارغ از عمل پس از آنکه معروف به صناعتی‌گردید سزاوار نام ریاست است و انجام دهنده عمل هرگاه آن‌را نیکوندانند و درآن ماهرنباشد وآمادگی نداشته باشد سزاوار نام ریاست

نیست.

سپس بیان کرد که ناموس گزار نخست باید خود انجام دهنده آن باشد سپس به آن فرمان دهد زیرا هرگاه به آنچه فرمان می‌دهد عمل نکند و خود را بانچه دیگران را ملزم می‌داند ملزم نداند فرمان او وپذیرفتن گفتارش دردل برادران جایگزین نمی‌گردد همچنانکه کسی رهبری سپاهیان را بر عهده دارد هرگاه خود دلاوری نباشد که برابر با جنگ گردد رهبری او جای‌گیر در دلها نمی‌شود و برای این موضوع مثالی از مردم مست آورد وگفت هرگاه ساقی ورئیس آنان خود مست باشد تدبیر او برجای صواب نمی‌نشیند، بلکه سزاوار است که او هوشیار باشد در غایت هشیاری و فکرت و بیداری تا بتواند تدبیر گرمستان گردد و براستی گفت که ناموس گزار هرگاه مانند دیگر مردم نادان باشد نمی‌تواند ناموسی را وضع کند که برای مردم سودمند باشد.

سپس یاد کرد که ادب کردن و ریاضت کردن درنگهداشت نوامیس سودمند است وکسی راکه ازخود واز زیردستانش غفلت ورزد خللی بزرگ به کار او وارد می‌شود.

سپس یاد کرد که هرگاه مرد به جدل وسخنوزی ونیک‌گوئی مشهور وتوانا باشد و امری راکه منظور اوست مورد ستایش وتوصیف قرار دهد این گمان پیش می‌آید که آن امر بخود بپایه‌ای نیست که او توصیف می‌کند بلکه او با نیروی سخن خود آن‌را بدان پایه ستایش می‌کند واین بلائی است که بیشتر عارض دانشمندان می‌گردد. پس برشنونده سخن واجب است که باخرد خود درآن امر درنگی درست وکامل بکند و به‌بیند که در آن اوصاف یاد شده یافت می‌شود یا آنکه این اوصاف را گوینده با نیروی سخندانی و سخنوری بوجود آورده بجهت دوستی و حسن نظر که به آن امر داشته است. اگر آن امر را بخودی خود شریف و سزاوار آن اوصاف یافت گمانی را که پیش ازاین یاد شد ازدل خود بیرون کند. وناموس بخودی خود شریف وارجمند است وهرچه هم که درباره آن گفته شود افضل واشرف ازآن است.

سپس بیان کرد که به‌شناسائی حقائق وفضیلت نوامیس وحقائق جمیع اشیاء راهی جز منطق و اندیشه ورزی در آن نیست وبرمردم واجب است که در آن نیک اندیشه ورزند وخود را بدان ریاضت دهند هرچند هم که غرض آنان در آغاز امر آگاهی بر حقیقت ناموس نبوده باشد بازهم جایز است زیرا سرانجام برای آنان سودمند است برای این مطلب مثالهائی ازصناعات مختلف آورد، همچون کودک که درها وخانه‌ها

می‌سازد بـرای بازی‌کردن ولـی در نفس او ملکاتـی از صناعات و قنیه‌هائـی حاصل می‌شودکه در وقتی‌که به‌جدآهنگ‌آن صناعت‌کند اورا سودمند می‌افتد. سپس عطف برصاحب ناموس‌کرد و یاد نمودکه ریاضت ورزیدن او ازکودکی در امور سیاست و درنگ‌کردن وصواب و خطای آن اورا سودمند می‌افتد هرگـاه‌که در آن امر به جد اشتغال ورزد زیرا او در این هنگام چنان می‌گرددکه توانا بر ضبط نفس و شکیبا در رسیدن به هدف خود می‌شود بعلت همان ریاضت و تدرب‌کـه پیش از آن بدان امر داشته است. سپس آغاز کرد به بیان این امرکـه در نفس هر آدمی دو نیروی متقابل است‌که میان آن دو مجاذبت برقرار است چنانکه اورا اندوه و شادی و لذت والم و دیگر حالت‌های متقابل دست می‌دهد. این دونیرو یکی تمییزیه ودیگری بهیمیه است وفعل ناموس‌بوسیله نیروی تمییزیه صورت می‌گیرد نه نیروی بهیمیه وبیان‌کردکه کششی‌که ازجهت قوت بهیمیه حاصل می‌شود شدید وسخت است وکششی‌که ازسوی نیروی تمییزیه پدیدار می‌گردد نرم‌تر ولطیف‌تر است.

وبرهرمرد واجب است‌که احوال خودرا دراین‌کشش‌ها درنگ‌کند و از نیروی تمییزی متابعت‌کند، و نیز برهمه شهریان واجب است‌که اگر با خود توانا بر نیروی تمییزی نباشند حق را از واضعان نوامیس خود بپذیرند و یا از کسانی‌کـه برطریقه واضعان نوامیس ویا ازگویندگان حق ونیکوکرداران هستند.

سپس بیان‌کـردکه تحمل رنج ودردکه ناموس‌گزار بدان فرمان می‌دهد حق و درغایت صواب است به جهت راحت و فضیلتی‌که به دنبال دارد همچنانکه رنجی‌که به‌خورنده دارو دست می‌دهد پسندیده است بجهت آنکه درپایان راحت بهبود برای او پیدا می‌شود.

سپس بیان‌کردکه خلق‌ها را توابع ومشابهاتی است‌که باید میان آنها واضدادشان جدائی نهاده شود چنانکه حیا پسندیده است وهرگاه درآن افراط رود بدل به ناتوانی می‌گردد و نکوهیده بشمار می‌آید، و خوش گمانی به مردم و سلامت صدر پسندیده‌است ولی‌اگر با دشمنان بکاررود نکوهیده می‌گردد، وخویشتن دارای پسندیده است و اگر افراط در آن رود ترس وتن زدگی می‌گردد و نکوهیده بشمار می‌آید. و بیان‌کردکه مرد هرگاه به غرض مقصود خود برسد هرچندآن غرض درنهایت خوبی و فضیلت باشد ولی اگر راه ناپسندیده را برای رسیدن به آن پیموده باشد آن غرض

زشت بشمار می‌آید وبهتر آنست که بوسیله راههای نیکو وپسندیده به مقصود خود برسد.

سپس امری سودمند را یادکرد وآن اینکه برخردمند واجب است که به بدیها نزدیك شود و آنها را بشناسد تا آنکه در آنها نیفتد وبتواند به خوبی از آنها دوری جوید وبرای این‌مطلب مثالی از نوشیدن آورد وبیان‌کردکه هشیار مرد سزاوار است که به مستان نزدیك‌گردد ودر مجالس آنان حضور یابد تا زشتی‌هائی که ازمستی زاده می‌شود بشناسد وبه راه دوری جستن از زشتی‌ها ونکوهیدگی‌هائی که میان آنان پیدا می‌شود آشناگردد. ازهمین‌گونه است مرد ناتوانی که قدحهائی از شراب می‌نوشد و خود را به نیروئی می‌پنداردکه دارای آن نیست سپس قصد نزاع و پیکار می‌کند برای آن نیروئی‌که برای خود می‌پندارد سپس نیروی او ازاوگرفته می‌شود وهمچنین امور دیگری‌که به نوشندگان شراب دست می‌دهد.

سپس بیان‌کرد سزاواراست برای آنکه آهنگ فضیلتی ازفضائل‌را دارد نخست بکوشد که رذیلت مقابل آن را از خود بدور سازد زیرا کم اتفاق می‌افتد که فضیلتی بدست آید مگر پس از از بین رفتن رذیلت.

سپس بیان‌کردکه هر طبیعتی را فعلی است که باآن طبیعت بخصوص موافقت دارد پس برمرد و بر ناموس‌گزار واجب است که آن را بشناسد تا آنکه هر حکمی از احکام ناموس‌را درجای مناسب وملایم خود بنهد وبدین‌وسیله ناموس‌تباه نگردد زیرا اگر چیزی در جای خود قرار نگیرد تباه می‌شود واثری از آن باز نمی‌ماند.

۱۹

نسبت روحانی ناصر خسرو

شاعر وحکیم وجهانگرد ومبلغ توانا ناصرخسرو متوفی ۴۸۱ از مردان معروف ایران بشمار می‌رود. شهرت شعری وجهانگردی او بوسیله دیوان وسفرنامه اوآشکار بود تا اینکه پیدا شدن زادالمسافرین وجامع الحکمتین اورا بعنوان فیلسوف و وجه دین و خوان الاخوان و گشایش و رهایش و شش فصل‌او را بعنوان متاله اسماعیلی معرفی کرد. پیش‌ازاینکه این آثارازاو انتشاربیابد ومورد تحقیق قرارگیرد ناصرخسرو با سرگذشت شخصی افسانه‌ای مجعولی که او را بصورت مردی مرموز و افسانه‌ای در آوزده بود معرفی شده بود این سرگذشت که بوسیلهٔ صاحبان تذکره همچون امین احمد رازی در هفت اقلیم (تألیف ۱۰۰۲) و خلاصة الاشعارتقی کاشی (تألیف بین ۹۸۵ و ۱۰۱۶) و بالاخره آتشکده آذر بیکدلی نقل شده حاوی روایات و افسانه‌های درست ونادرستی است که درطی زمان دربارهٔ ناصرخسرو فراهم آمده است. درین سرگذشت ناصرخسرو بعنوان «علوی» یعنی کسی که نسبت اوبه علی‌بن ابی‌طالب می‌رسد خوانده شده است واین نظر نه‌تنها مورد قبول پاره‌ای ازشرق شناسان قرارگرفته بلکه دلائلی هم برآن اقامه کرده‌اند نگارنده با اتکا بآثار ناصرخسرو خاصه دیوان او می‌خواهد ثابت کند که اوعلوی نبوده است وبرای اثبات این منظور به سه دلیل متمسك میشود:

۱ـ او در دیوان خود اشاره بجمیع مشخصات خود کرده است از جمله بنام «ناصر» ونام پدر «خسرو» و کنیه «ابومعین» و نسبت بزادگاه «قبادیان» و نسبت باقامتگاه «یمگان» وتخلص «حجت»[1] بصورتهای مختلف «حجت خراسان» «حجت مستنصری» «حجت فرزند رسول» «حجت نایب پیغمبر»[2] و نیز خود را بعنوانهای سفیر، مامور، امین، مختارامام عصر، گزیدهٔ علی مرتضی[3] خوانده است ولی در هیچ

۱ـ دیوان، ص ۲۹۰، ۳۱۸، ۳۲۶، ۴۲۹، ۲۹۷، ۳۲۶.
۲ـ دیوان، ص ۲۳۸، ۴۱۳، ۱۲۵، ۲۸۳.
۳ـ دیوان، ص ۲۹۰، ۳۰۳، ۲۵۵، ۲۷۷، ۲۷۳.

جا ازخود بعنوان «علوی» ویا فرزند علی و یا فرزند محمد یاد نکرده بلکه از خود بعنوان «شیعت اولاد مصطفی» و «بندهٔ فرزند مصطفی» یاد می‌کند[۴] و اگر واقعاً ناصر خسرو نسبتی به‌علی می‌داشت می‌باید لااقل‌یکبار خود را بعنوان«علوی» دربرابر این همه عناوین والقاب وانساب خوانده باشد خاصه‌که این نسبت مایهٔ افتخار ومباهات بوده چنانکه شعرابونواس دربارهٔ حضرت رضا درحکم امثال سائر شده بودکه با آن علویان را بستایند:

من لم یکن علویا حین تنسبه   فماله فی قدیم الدهر مفتخر[۵]

ازکلمهٔ «علوی»گذشته اگر خود را بعنوان «شریف» هم می‌خواند این مطلب را باثبات می‌رساند زیرااین دوکلمه‌درطی زمانهای درازی بیك مفهوم استعمال می‌شدند ثعالبی در ذیل شرح حال ابوبکر محمدبن عباسی خوارزمی گوید: او دربارهٔ علوی ناصبی چنین گفته است:

شریف فعله فعل وضیع   دنی النفس عند ذوی‌الجدود[۶]

وهمچنین سعدی درگلستان گویدکه شیادی گیسوان بافت یعنی علوی است و سپس گوید چون فهمیدندکه پدر اوازنصرانیان ملطیه بوده دانستندکه شریف نیست[۷] البته این‌را باید گفت‌که شریف درصدراسلام اعم ازعلوی یاجعفری یا عباسی یا عقیلی بوده است[۸] جالب اینکه ناصرخسرو باهردوکلمه آشنا بوده و در آثار خود آن‌دو را آورده است.

او درسفرنامه‌ازعلویان یمامه[۹] ودرجامع‌الحکمتین ازطبقات مختلف علویان[۱۰] یادکرده و در دیوان‌گوید:

زی عام چو تو مال و ملك داری   خواهی علوی باش و خواه حجام[۱۱]

و نیز در دیوان دربارهٔ حضرت علی‌گوید:

۴- دیوان، ص ۳۳۲، ۱۲۵.

۵- ابن خلکان، وفیات‌الاعیان، ج ۲ ص ۴۳۳.

۶- ثعالبی، یتیمة‌الدهر، ج ۴ ص ۲۳۰.

۷- سعدی، گلستان، ص ۵۳

۸- سیوطی، الحاوی للفتاوی، ج ۲ ص ۳۲.

۹- ناصرخسرو، سفرنامه، ص ۱۵۸.

۱۰- ناصرخسرو، جامع‌الحکمتین، ص۱۳۸.

۱۱- ناصرخسرو، دیوان، ص ۲۶۵.

آن را که هر شریفی نسبت بدو کند

یعنی که از رسول خدایست نسبتش[۱۲]

و حتی در آنجا که خطاب بیك سنی می کند و او را «عمری» یعنی پیرو عمر می‌خواند از خود بعنوان «حیدری» یعنی پیرو علی یاد می کند:

لاجرم آن روز به‌پیش خدای تو عمری باشی ومن‌حیدری[۱۳]

در حالیکه اگر می گفت: «من علوی باشم و تو عمری» خللی بوزن شعر وارد نمی‌شد ولی از این مطالب اجتناب ورزید زیراکه عنوان «علوی» خـاص اولاد علی بوده است.

۲ـ او در موارد عدیده شرافت نسبت و بزرگی تبار خود را انکارمی کند وخود را آغاز شرف برای تبار خود می‌داند از جمله:

من شرف وفخر آل خویش و تبارم گر دگری را شرف بآل و تبارست

گـر تو بـه‌تبار فخر داری مـن مفخـر گـوهـر تبارم

این پایگه مرا ز بهین خلایقست این پایگه نداشت‌کس اندر تبار من

تبار و آل من شد خوار زی من ز بهر بهتریـن آل و تباری[۱۴]

و اگر نسبت او واقعاً بحضرت علی می‌پیوست بدون شك این اندازه تبارخود را تحقیر نمی‌نمود و از بیت اخیر برمی‌آیدکه «بهترین تبار» یعنی خاندان محمد غیر از «تبار او» می‌باشد.

۳ـ او در یکی از قصائد خودگوید:

من از پاك فرزند آزادگانم نگفتم که‌شاپور بن‌اردشیرم[۱۵]

او تصریح می کندکه ازفرزند «آزادگان» یعنی ایرانیان است کلمهٔ «آزادگان» بمعنی ایرانیان است وترجمهٔ کلمهٔ «بنوالاحرار» است که‌بهمین معنی هم پیش از اسلام و هم پس از اسلام بکار رفته است:

از شاعران پیش از اسلام اعشی‌گوید:

۱۲ـ ناصرخسرو، دیوان، ص۲۱۴.

۱۳ـ ناصرخسرو، دیوان، ص۴۱۲.

۱۴ـ ناصرخسرو، دیوان، ص ۵۱، ۲۸۷، ۳۴۶، ۴۲۴.

۱۵ـ ناصرخسرو، دیوان، ص ۲۸۹.

تناهت بنوالاحراراذصبرت لهم فوارس من شیبان غلت فولت[۱۶]

و از شاعران پس از اسلام بشار گوید:

تفاخر بابن راعیة وراع بنی الاحرار حسبك من خسار[۱۷]

و احتمال دارد این تعبیر یعنی «آزادگان» همان باشد که جاحظ در بخلا[۱۸] و و مناقب الترك[۱۹] بصورت «آزادمردیه» یعنی نسبت به آزاد مرد که تعبیر دیگری از آزاده مفرد آزادگان است یاد کرده و با کلمهٔ «شعوبیه» همراه آورده است و آنچه که این مطلب را تأیید می کند اینکه ناصرخسرو در جای دیگر «آزاده زادگان» را در برابر «ترکان» بکار برده است آنجا که گفته:

امروز شرم نیاید آزاده زادگان را

کردن به‌پیش ترکان پشت از طمع دوتائی[۲۰]

در ادبیات فارسی هروقت که اشاره به‌آزادگان می‌شود خاطره بزرگان قدیم ایران تجدید می گردد و این خود دلیل برارتباط این دو مفهوم است خواجوی کرمانی در وصف کرمان گوید:

منزل شهزادگان نامور مسکن آزادگان نامدار

بانی او اردشیر بابکان والی او یزدجرد شهریار[۲۱]

ایوانف در کتاب ناصرخسرو و اسماعیلیه (بمبی ۱۹۴۸)، ص ۷ و نیز در کتاب مشکلات دربارهٔ شرح حال ناصرخسرو (بمبی ۱۹۵۶)، ص ۱۱ دو دلیل قطعی از دیوان او برعلوی بودن او نقل می کند که متأسفانه هردو نادرست است و مبتنی است براینکه او توجهی به‌وزن شعر فارسی و همچنین برخی از تعبیرات نداشته است دلیل اول او عبارتست از:

چه گوئی کاین علوی گوهر پاك بدین زندان و این بند از چه افتاد[۲۲]

۱۶- الصبح المنیر فی شعر ابی بصیر، ص ۱۸۲.

۱۷- بشار بن برد، دیوان، ج ۲ ص ۲۳۰.

۱۸- جاحظ، البخلاء، ص ۲۲۸.

۱۹- جاحظ، مناقب الترك، در رسائل الجاحظ، ج ۱ ص ۱۵.

۲۰- ناصرخسرو، دیوان، ص ۴۶۱.

۲۱- خواجوی کرمانی، دیوان، ص ۵۸۸.

۲۲- ناصرخسرو، دیوان، ص ۹۸.

می‌گوید دربارهٔ این مشکل که چگونه روح که گوهری است علوی‌دراین زندان و بند افتاده است چه می گوئی و پس از چند بیت توضیح می‌دهد که مقصود او از زندان و بند چیست با این بیت:

ترا زندان جهانست و تنت بند — برین زندان و این بند آفرین باد

ولی ایوانف کلمهٔ «علوی» بتشدید «واو» را با کلمهٔ «علوی» اشتباه کرده و متوجه ناقص شدن وزن شعر هم نگردیده است.

دلیل دوم او عبارتست از:

ما براثرعترت‌پیغمبرخویشیم — و اولادزنابراثررای‌وهوایند[۲۳]

که می گوید ما متابع عترت پیغمبرخویش هستیم.

ایوانف توجه باین امر نداشته که کلمهٔ «براثر» معنی متابعت را در بردارد و ترجمه «علی‌اثر» عربی است که می گویند: جاء فلان علی‌اثری[۲۴]. یعنی فلانی بدنبال من آمد و لذا عبارت معروف‌عربی: «من‌تبع‌الصبر تبعه‌النصر»[۲۵] به: براثرصبر نوبت‌ظفر آید[۲۶] ترجمه شده‌است.

اکنون که موضوع علوی‌بودن ناصرخسرو‌بمعنی نسبت جسمانی داشتن با علی ردگردید باید یقین کرد که این‌نسبت نسبت معنوی و روحانی است که اسماعیلیان‌پس از ناصرخسرو که هواخواه و ارادتمند او بوده‌اند باو داده‌اند وتدریجاً فکر اینکه او از نسل علی بوده قوت‌گرفته است.

کلمهٔ «علوی» از دیرگاه بمعنی‌متابع علی وشیعه‌بکار رفته است و جاحظ آن را در برابر عمری و عثمانی بمعنی طرفدار عمر و عثمان وسنی‌آورده است[۲۷] ولی استعمال آن بعنوان نسبت ابوت و بنوت روحانی و معنوی خاص اسماعیلیان است که مهم‌تر و محکم‌تر از ابوت و بنوت جسمانی‌دانسته شده. اخوان‌الصفا تصریح می‌کنند که نسبت جسمانی با فناء ابدان از بین می‌رود و نسبت روحانی پس از فناء اجساد باقی می‌ماند[۲۸] و همین دونسبت است که در ادب صوفیانه فارسی از آن تعبیر

۲۳- ناصرخسرو، دیوان، ص ۹۷

۲۴- ابن‌منظور، لسان‌العرب، ج ۴ ص ۹.

۲۵- سیوطی، التمثیل و المحاضرة، ص ۴۱۵.

۲۶- دهخدا، امثال و حکم، ص۱۰۵۲.

۲۷- جاحظ، العثمانیه، ص ۱۹، ۹۲.

۲۸- اخوان‌الصفا، رسائل، ج ۴ ص۵۳.

به «نسبت جان و دل» و «نسبت آب و گل» شده است:

نسبت جان و دل چو باشد سست   نسبت آب و گل چه سود درست

اسماعیلیان برای توجیه این نسبت معنوی و روحانی بآیاتی مانند: «ملةابیکم ابراهیم»[۲۹] که ابراهیم بعنوان پدر امت خود خوانده شده و «انه لیس من اهلك»[۳۰] یعنی نسبت فرزندی پسر نوح منقطع گردیده است استشهاد جسته‌اند و از احادیثی که بدان تمسك جسته‌اند «انا وانت یاعلی ابواهذه الامة»[۳۱] است که بوسیله آن می‌توانند خود را زاده‌های پیغمبر و علی محسوب دارند و وجود حقیقی و روحانی خود را بـآن تولد روحانی و معنوی نسبت دهند[۳۲] و ناصرخسرو اشاره باین حدیث کرده است:

گر احمد مرسل پدر امت خویش است   جز شیعت و فرزند وی اولاد زنااند[۳۳]

و حدیث دیگر «ان سلمان منا اهل البیت»[۳۴] است که سلمان با آنکه ازجهت نژادو زبان و کشور ازپیغمبرجدا بود ازاهل بیت اومحسوب گشت ناصرخسرو نیزچنین گوید:

قصهٔ سلمان شنیدستی و قول مصطفی

کو زاهل البیت چون شدبا زبان پهلوی[۳۵]

اینگونه نسبت روحانی و دینی در میان اسماعیلیان دیـده مـی‌شود چنانکـه المویدفی‌الدین داعی‌الدعاة شیرازی را نسبت «سلمانی» داده‌اند یعنی نسبت روحی و معنوی با سلمان فارسی دارد[۳۶].

نتیجهٔ این مقاله آن که نسبت «علوی» بناصرخسروصرفاً جنبه روحانی ومعنوی دارد و قرائن بسیاری از آثار او خاصه دیوان این مطلب را تأیید می کند وآنچه که در سرگذشت مجعول شخصی آمده و مورد قبول بعضی از دانشمندان شرق و غرب قرارگرفته مبنی براینکه او از نسل علی است صحت و اعتباری ندارد.

۲۹- قرآن، سورة‌الحج ۲۲ آیهٔ ۷۸.
۳۰- قرآن، سورهٔ هود ۱۱ آیهٔ ۴۶.
۳۱- اخوان‌الصفا، رسائل، ج ۱ ص ۲۱۳. مجلسی، بحارالانوار، ج ۹ ص ۸۴.
۳۲- اربع کتب اسماعیلیه، ص ۴۲.
۳۳- ناصرخسرو، دیوان، ص۹۷.
۳۴- قمی، سفینة‌البحار، ج ۱ ص ۶۴۷.
۳۵- ناصرخسرو، دیوان، ص ۴۶۲.
۳۶- اربع کتب اسماعیلیه، ص ۹۲.

۲۰

رسالهٔ حنین بن اسحق دربارهٔ آثار جالینوس

[illegible] نسبت جان و دل و نسبت آب و گل اشاره شده است:

نسبت آب و گل چه سود کند / نسبت جان و دل چو باشد هست

اسماعیلیان برای توجیه این نسبت معنوی و روحانی به آیاتی مانند: «ملة ابیکم ابراهیم»[۲۹] (ظاهراً ابراهیم به عنوان پدر امت محمد خوانده شده) و «ازواجه امهاتهم»[۳۰] یعنی همسران پیامبر مادر مؤمنان خوانده شده‌اند و از احادیثی که بدان تمسک جسته‌اند «انا و انت یا علی ابوا هذه الامة»[۳۱] است که به وسیله آن می‌توانسته‌اند خود را (پیامبر و علی) پدر معنوی دانسته و وجود خلقی و روحانی خود را بدان تولد روحانی و معنوی نسبت دهند[۳۲] و ناصرخسرو اشاره بدین حدیث کرده است:

گر احمد مرسل پدر امت خویش است / جز شیعت و فرزند وی اولاد وی ناید[۳۳]

و حدیث دیگر «سلمان منا اهل البیت»[۳۴] است که سلمان با آنکه از جهت نژاد و زبان و کشور از پیغمبر جدا بود از اهل بیت او محسوب گشت. ناصرخسرو در این باره گوید:

[illegible] سلمان [illegible]
کز اهل البیت چون شد به زبان پهلوی

اینگونه نسبت روحانی و دینی در میان اسماعیلیان دیده می‌شود چنانکه المؤید فی الدین داعی الدعاة شیرازی را نسبت «سلمانی» داده‌اند یعنی نسبت روحی و معنوی با سلمان فارسی دارد[۳۵].

نتیجه این مقاله آن که نسبت «علوی» به ناصرخسرو صرفاً جنبه روحانی و معنوی دارد و قرائن بسیاری از آثار او خاصه دیوان این مطلب را تأیید می‌کند، و آنچه که در سرگذشت مجعول شخصی آمده و مورد قبول بعضی از دانشمندان شرق و غرب قرار گرفته مبنی بر اینکه او از آل علی است صحت و اعتباری ندارد.

۲۹- قرآن، سوره الحج ۲۲، آیه ۷۸.
۳۰- قرآن، سوره ۳۳، آیه ۶.
۳۱- [illegible]، ج ۱، ص ۲۴۴، [illegible]، ج ۲، ص ۸۳.
۳۲- [illegible]، ص ۴۴.
۳۳- ناصرخسرو، [illegible].
۳۴- [illegible]، ج ۱، ص ۲۹۶.
۳۵- [illegible]
۳۶- [illegible]

ابوزید حنین‌بن اسحق‌العبادی ازمترجمان معروف و چیره دست دورهٔ اسلامی است که بزبانهای یونانی‌وسریانی وعربی‌مسلط بوده وکتابهای‌فراوانی‌را بزبان‌عربی ترجمه‌کرده است. اودرسال۱۹۴ درحیره ازبلادعراق‌تولد یافت ودرسال۲۶۰ بگفتهٔ‌ابن ندیم درفهرست‌و۲۶۴ بگفتهٔ ابن‌ابی‌اصیبعه‌درعیون الانباء ازدنیارفته است. گذشته از شرح حالیکه ازاوبوسیلهٔ ابن‌ندیم‌درفهرست وقفطی دراخبارالحکما وابن‌ابی‌اصیبعه درعیون‌الانباء وابن جلجل درطبقات الحکماآورده شده خاورشناس معروف‌گابریلی مقاله‌ای دربارهٔ زندگی وآثار اونوشته‌که درسال۱۹۲٤ در مجلهٔ ایزیس جلد۶ صفحهٔ ۲۹۶-۲۸۲ منتشرشده ونیز خاورشناس دیگر ماکس مایرهوف درسال ۱۹۲۸ که‌کتاب عشر مقالات فی‌العین حنین را در قاهره چاپ و بانگلیسی ترجمه کرده شرح حال حنین را بدو زبان عربی وانگلیسی درمقدمهٔ‌کتاب آورده است. از میان آثار حنین یکی رساله‌ای است‌که به علی‌بن یحیی نوشته و در آن آثار جالینوس را که بزبان سریانی وعربی ترجمه شده یادکرده است. ابوالحسن علی‌بن یحیی پسر یحیی‌بن ابی منصور دوست متوکل خلیفهٔ عباسی و از حامیان حنین است‌که درسال ۲۷۵ از دنیا رفته حنین بخواهش اواین رساله را درسن ۴۸ سالگی درسال ۴۲ ـ ۲۴۱ نوشته واین رساله ازقدیم ترین فهرست‌های اسلامی موجود بشمار می‌رود.

نسخهٔ منحصر بفردی ازاین رساله درکتابخانهٔ ایاصوفیه بشماره ۳۶۳۱ موجود است که خاورشناس آلمانی برگشتراسر آن را بزبان آلمانی ترجمه کرده و با متن عربی در سال ۱۹۲۵ در لایپزیك چاپ شده است و ماکس مایرهوف مقاله‌ای بزبان انگلیسی دربارهٔ رسالهٔ فوق نوشته ک.ه در مجلهٔ ایزیس ۱۹۲٦ شمارهٔ ۸ صفحهٔ ۷۲۴ ۶۸۵ تحت عنوان: « آگاهیهای تازه دربارهٔ حنین‌بن اسحق و زمان او » منتشرگشته است. نگارنده در دو مقاله خود یعنی «رد موسی‌بن‌میمون برجالینوس و دفاع از

موسی‌بن‌عمران» و «شکوك رازی برجالینوس ومسألهٔ قدم عالم» ازرسالهٔ فوق استفاده فراوان برده و سپس درکتاب‌خود بنام «فیلسوف ری محمدبن زکریای رازی» عنوان ۱۲۹ کتاب از جالینوس که در این رسالهٔ مورد شرح و تفسیر قرارگرفته با ترجمهٔ فارسی آن و همچنین نام مترجمان وحامیان ومشوقان آن‌کتابها را یادکرده است. پس از چندی مصمم شدکه این رساله را ازآغاز تا انجام بفارسی ترجمه کند تا مورد استفاده کسانیکه بتاریخ طب می‌پردازند قرار گیرد.

رسالهٔ حنین‌بن اسحق

به‌علی‌بن یحیی در ذکر آنچه‌که با علم او[1] ازکتابهای جالینوس ترجمه شده وبرخی‌ازآنچه‌که ترجمه نشده است

بیادآوردی ـ خداوند ترا گرامی داراد ـ احتیاج به‌کتابی راکه در آن صورت کتابهائی راکه پیشینیان درعلم پزشکی نوشته‌اند جمع شده و غرض ازهریك‌ازکتابها برشمرده ومطالب علمی‌که درآن مقالات نهاده شده معین شده باشد تا اینکه دانشجو هنگام نیاز بتواند بهریك از آن مطالب دست یابد و بداندکه مطلبی راکه می‌جوید درکدام‌کتاب یا مقاله و درکجای از مقاله است. و از من خواستی‌که من این را برای تو انجام دهم سپس من به‌تو ـ خداوند ترا مـوید داراد ـ اعلام کردم‌که حافظهٔ من از احاطه بهمهٔ آن‌کتابها قاصر است زیرا آنچه را که من از آنها گرد آورده بـودم‌گم کردم و پس از اینکه‌کتابهایم راگم‌گردم مردی از سریانیان ازمن چنین خواهشی در-بارهٔ‌کتابهای جالینوس نمود و از من خواست آنچه راکـه من و دیگران ازکتابهای او بسریانی و غیرسریانی ترجمه‌کرده‌ایم برای او بیان‌کنم. من‌کتابی بسریانی نوشتم و آن را بهمان‌کیفیت‌که از من خواسته بود پرداختم و تو ـ خدایت‌گرامی داراد ـ از من خواستی‌که آن کتاب را زود ترجمه‌کنم تا خداوند تفضل فرماید و آن کتابها را بدست تو بدارد تا آنکه اگر چیزی از نظر من دور شده ازکتابهای جالینوس بآن اضافه‌گردد و نیزخواستی‌که‌کتابهای دیگری راکه ازپیشینیان در علم پزشکی یافته‌ام برای تو یادکنم اکنون ـ بخواست خدا ـ من به پاسخ آنچه‌کـه از مـن خواسته‌ای می‌پردازم.

۱ـ شاید: «به‌عمل او»

ـ خدای گرامیت دارد ـ نخسین چیزی که کتاب را با آن آغاز نمودم نام بردن از آن مرد و توصیف آنچه که از من خواسته است. پس گویم از من خواستی تا در- بارهٔ کتابهای جالینوس بحث کنم که آن کتابها چند است و چگونه شناخته مـی‌شود وغرض او درهر یك ازآنها چیست ودرهریك ازآنهاچند مقاله است ودر هرمقاله چه را توصیف می کنند. اکنون بتو اعلام می‌دارم کـه جالینوس خودکتابی در این باب نوشته و در آن بذکر کتابهای خود پرداخته و آن را فینکس نامیده که ترجمهٔ آن فهرست است ومقالهٔ دیگری نوشته ودر آن مراتب قراءت کتابهای خود را یاد نموده است وآشنائی باکتابهای جالینوس را از جالینوس باید بیشتر انتظار داشت تا ازمن.

تودر پاسخ من گفتی: «هرچند امر چنان است که تو توصیف کرده‌ای ولی ما و هم غرضان ما ـ یعنی آنانکه کتابهای‌سریانی‌وعربی‌را می‌خوانند ـ نیازمندیم بدانیم که کدام‌یك از این کتابها بزبان سریانی وعربی ترجمه شده وکدام‌یك ترجمه نشده وکدام را تو عهده‌دار ترجمه‌شدی وکدام رادیگران ترجمه کردند و تو دوباره ترجمه کردی و اصلاح نمودی وآن دیگران که‌آن کتابهارا ترجمه کردندکه هستند ودرجهٔ قوت هریك از آن مترجمان در ترجمه چیست وبرای که ترجمه کرده‌اند وتوکتابهائی راکه ترجمه کردی برای که ودرچه سنی ترجمه کردی ـ چون این دوامر باید دانسته‌شود زیرا ترجمه بر حسب قوت مترجم کتاب وکسی که کتاب برای اوترجمه شده می‌باشد ـ وکتابهائی کـه تاکنون تـرجمه نشده آیا نسخهٔ یونانی آن یافت شده یا یافت نشده و یا آنکه قسمتی از آن یافت شده زیرا این مهم است که به ترجمهٔ آنچه که یافت شده عنایت ورزیده شود وسپس بدریافت آنچه‌که یافت نشده کوشش مبذول گردد.»

وقتی چنین ایرادی برمن وارد ساختی دانستم که راست می گوئی ومن را به کاری خوانده‌ای‌که سود آن شامل من و تو و بسیاری از مردم می‌شود ولی من مدتی دراز مکث کردم واجابت خواهش تورا به تعویق انداختم زیراکتابهائی راکه من یك بیك درعمرم گردآوری کرده بودم گم کردم یعنی آنچه راکه از وقتی که بفهم درآمدم وگرد جهان گشتم جمع کرده بودم بیکبارگی همه را از دست دادم چنانکه‌کتابی برای من نماند حتی همین کتابی راکه پیش ازاین یاد کردم یعنی کتابی که جالینوس درآن فهرست کتابهایش را آورده است.

چون درخواهش خود اصرار ورزیدی ناچار شدم که به پرسش تو پاسخ دهم با

آنکه ساز وبرگ مورد نیاز خود را از دست داده‌ام چون تو راضی هستی که من در این باب بآنچه که از بردارم اکتفا کنم. اکنون من دراین موضوع آغاز می کنم و توکل به تأیید آسمانی که دعای آن را از تو آرزو دارم می‌نمایم و سخن را چنانکه خواستی تا حدود امکان خلاصه نموده و آنچه را که دربارهٔ آن کتابها از حفظ دارم بیان می کنم وسخن خودرا با توصیف آنچه‌که علم آن مورد نیاز است آغاز می کنم یعنی دربارهٔ آن دوکتاب که‌کمی پیش‌از این یادکردم.

۱- فینکس

کتابی که جالینوس آن را «فینکس» نام نهاده ودرآن بذکرکتابهای خود پرداخته شامل دو مقاله است‌که در اولی کتابهای طبی ودر دومی کتابهای منطقی و فلسفی وبلاغی ونحوی خود را یادکرده است. ما این دو مقاله را دربرخی ازنسخه‌ها که بیونانی است بهم پیوسته یافتیم چنانکه‌گوئی آن دو یك مقاله است. جالینوس در این کتاب کتابهائی راکه تألیف‌کرده است توصیف می کند و نیز مقصود وداعی خود را از تألیف و همچنین نام‌کسانی راکه برای آنان تألیف‌کرده وسن خود را در هنگام نوشتن آنها ذکرکرده است. پیشتر از من ایوب رهاوی معروف به ابرش آن‌را بزبان سریانی ترجمه‌کرده‌بود وسپس من‌آن‌را بسریانی‌برای داودمتطبب وبعربی برای ابوجعفر محمدبن موسی ترجمه‌کردم. وچون جالینوس دراین‌کتاب همهٔ‌کتابهای خود را یاد نکرده است من مقالهٔ موجزی بسریانی نوشته بدان افزودم و در آن بیان‌کردم که جالینوس چه‌کتابهائی را در این‌کتاب یاد نکرده ومن آنچه راکه دیده وخوانده بودم برشمردم وعلت یاد نکردن او را نیز بیان داشتم.

۲- فی‌مراتب قراءة‌کتبه

کتابی که عنوان‌آن«درمراتب قراءت‌کتابهای‌او» می‌باشدیك‌مقاله‌است‌ومنظور اوازاین‌کتاب این است‌که چه‌گونه باید ترتیب خواندن‌کتابهای او یکی پس ازدیگری از آغاز تا انجام رعایت شود. من این‌کتاب را بسریانی ترجمه نکردم بلکه پسرم اسحق آن‌را برای بختیشوع ترجمه‌کرد ولی من آن را بعربی برای ابوالحسن احمدبن موسی ترجمه‌کردم واطلاع ندارم از اینکه‌کسی پیش ازمن آن‌را ترجمه‌کرده باشد.

۳- فی‌الفرق

کتاب او «درفرقه‌ها». این کتاب شامل یك مقاله‌است ومنظوراو دراین کتاب آن بوده است که گفتارهر صنف ازفرقه‌های سه‌گانه که درجنس باهم‌اختلاف‌دارند توصیف کندو موارد ادعا واحتجاج وردبرمخالفان هریك‌را بیان نماید. وعلت‌اینکه‌من استثنا قائل شدم و اختلاف درجنس‌را قید نمودم اینست که درهریك‌از این سه‌فرقه فرقه‌های دیگری نیز یافت می‌شوندکه درنوع مختلف‌اند ومقالات صاحبان آن فرقه‌هاکه داخل در طب‌اند پس از امعان نظر درآن شناخته می‌شود واهمیت هرصنفی ازآن وچگونگی حکم به‌حق یا باطل بودن آن دانسته می‌گردد. جالینوس این مقاله را در جوانی در سن سی‌سالگی یا کمی بیشتر هنگامی که برای نخستین بار وارد رم شده بود تألیف کرد. پیش از من مردی بنام ابی‌سینا از اهل کرخ آن‌را بسریانی ترجمه‌کرده بود و او درترجمه بسیار ناتوان بود سپس آن‌را من درجوانی درسن بیست‌سالگی یاکمی بیشتر برای طبیبی ازاهل جندی‌شاپور بنام شیریشوع بن قطرب ازنسخه‌ای یونانی که افتادگی بسیار داشت ترجمه‌کردم وبعد شاگرد من حبیش از من خواست که آن‌را اصلاح کنم در هنگامی که من بحدود سن چهل سالگی رسیده‌بودم. دراین وقت من نسخه‌های متعددی ازیونانی گرد آورده بودم‌که بابکدیگر مقابله کردم تا اینکه نسخه‌ای فراهم گردید و سپس نسخهٔ سریانی را با این‌نسخهٔ درست مقابله وتصحیح نمودم ـ وچنین است عادت من در هر چه ترجمه می‌کنم ـ وپس از اندی سال آن را برای ابوجعفر محمدبن موسی بزبان عربی ترجمه‌کردم.

۴- فی الصناعة الطبیة

کتاب او در «صناعت پزشکی». این کتاب‌نیزدارای یك مقاله است وجالینوس آن را بعنوان خطاب به‌دانشجویان ننوشته زیرا منفعت خواندن آن شامل دانشجویان ودانش آموختگان هردواست‌زیرا منظورجالینوس درآن‌این‌بوده است‌که همهٔ مجملات طب را باگفتاری‌کوتاه بیان‌کند و این‌برای متعلمان ومستکملان هردو سودمند است. چه آنکه متعلم همهٔ مباحث طب را بنحو اجمال در ذهن خود بنحو رسم تصور می‌کند سپس بعد از آن به‌جزء جزء آن باز می‌گردد و شرح و تلخیص و برهانهای آن را ازکتابهای مشروح در می‌یابد، و مستکمل نیز آن را بمنزلهٔ تذکاری برای آنچه‌که

بنحو تفصیل خوانده و دانسته قرار می‌دهد. معلمانی که در زمان باستان در اسکندریه به‌تعلیم طب می‌پرداختند مرتبهٔ این کتاب را پس از کتاب «فرقه‌ها» قرار می‌دادند و پس از آن کتاب «در نبض خطاب به‌دانشجویان» و دو مقاله «در درمان بیماری‌ها خطاب به‌اغلوفن» را بترتیب معین می‌نمودند وگوئی این پنج کتاب را کتابی واحد که دارای پنج مقاله است ساخته‌اند و آن را با عنوان واحد برای استفادهٔ عموم دانشجویان تعیین کرده‌اند. گروهی این مقاله یعنی «صناعت پزشکی» را ترجمه کرده بودند از جمله سرجس‌راس‌عینی - پیش از آنکه درفن‌ترجمه توانا گردد - و ابن‌سهدا، و ایوب رهاوی و سپس من آن را برای داود متطبب ترجمه کردم. داودمردی نیک‌فهم و آزمند برآموختن بود و هنگام ترجمه من جوانی در حدود سی سال بودم و در آن هنگام من علوم مختلفی را فرا گرفته وکتابهای متعددی را دارا شده بودم. سپس آن را برای ابوجعفر محمدبن‌موسی ترجمه‌کردم.

۵- فی‌النبض‌الی‌طوثرن والی سائرالمتعلمین

کتاب او «درنبض‌خطاب به‌طوثرن و دیگر دانشجویان». این کتاب دارای یك مقاله‌است و غرض او درآن اینست که آنچه راکه‌یك دانشجو نیازمند است که دربارهٔ نبض‌بداند بیان کند. اودراین کتاب‌نخست اقسام‌نبض‌را برمی‌شمارد - همه‌اقسام آن را یاد نمی‌کند بلکه آنچه را که دانشجویان را برآن نیروی دریافت است بیان می‌کند - و پس از آن سبب‌های تغییر نبض را اعم از سببهای طبیعی و غیرطبیعی و آنچه‌که خارج از طبیعت است توصیف می‌نماید. جالینوس این مقاله را هنگام تألیف کتاب «در فرقه‌ها» تألیف کرده است. این مقاله را ابن‌سهدا به‌سریانی‌ترجمه‌کرده بود سپس من‌آن‌را برای سلمویه پس از ترجمهٔ‌کتاب «درصناعت» ترجمه‌کردم. بهمان‌اندازه که سلمویه فهم طبیعی و درایت و عنایت خود را برقراءت‌کتب آشکار می‌ساخت حرص من براستقصاء برپاك ساختن همهٔ‌آنچه راکه‌برایش ترجمه‌کرده بودم افزون می‌گشت. پس از این آن را برای ابوجعفر محمدبن موسی باکتاب «در فرقه‌ها» و «در صناعت» بزبان عربی ترجمه‌کردم.

۶- کتاب‌الی اغلوقن

کتاب او «خطاب به‌اغلوقن». این کتاب دارای دو مقاله است وجالینوس آن را بعنوان «درمان بیماری‌ها خطاب به‌اغلوقن» قرار داده وبدانشجویان خطاب نساخته ولی اهل اسکندریه چنانکه کمی پیش از این گفتم آن را در شمار کتابهائی که خطاب به‌دانشجویان است قرار داده‌اند. منظور جالینوس در این کتاب اینست که درمان بیماریهائی راکه بیشتر عارض می‌شود با گفتاری کوتاه بیان کند. او این کتاب را بخواهش مردی فیلسوف که از دیدن آثار او در شگفت آمده بود تألیف کرد و چون درمان دهنده بدون شناختن بیماری‌ها پی بدرمان آنها نمی‌برد لذا دلائل معرفت بیماری‌ها را بردرمان آنها مقدم داشت و در مقاله نخستین دلائل تب‌ها ومداوای آنها را توصیف کرد ـ همه آنها را یاد نکرد بلکه برآنچه‌که بیشتر عارض می‌شود اکتفا نمود ـ و این مقاله بردو قسمت تقسیم می گردد و در قسمت اول از این مقاله تبهای خالی از عوارض غریبه و درقسمت دوم‌تب‌های همراه با آن عوارض را وصف می کند و در مقالهٔ دوم دلائل آماس‌ها و درمان آنها را بیان می‌نماید. جالینوس این کتاب را هنگام‌تألیف کتاب «درفرقه‌ها» تألیف کرد. پیش ازمن‌سرجس این کتاب‌را به‌سریانی ترجمه‌کرده بود ـ او تا اندازه‌ای در ترجمه توانا شده بود هرچند بغایت آن نرسیده بود- سپس من‌آن‌را پس ازترجمهٔ‌کتاب «درنبض» برای سلمویه به‌سریانی ترجمه‌کردم و بعد در همین ایام آن‌را برای ابوجعفر محمدبن‌موسی بعربی ترجمه‌کردم.

۷- فی‌العظام

کتاب او «در استخوان‌ها». این کتاب دارای‌یك مقاله است و جالینوس آن را «در استخوان‌ها برای دانشجویان» عنوان ساخته نه خطاب به‌دانشجویان زیرا نزد او میان «خطاب به دانشجویان» و «برای دانشجویان» فرق است زیرا وقتی‌کتاب خود را «خطاب به‌دانشجویان» عنوان می‌سازد دلیل براینست‌که او در تعلیم آنچه راکه می‌آموزد نیروی دانشجویان را در نظر می گیرد و او را در این فن نحوه دیگری از تعلیم است‌که خاص‌دانش‌آموختگان می‌باشد وهنگامی‌که آن را «برای دانشجویان» معنون می‌سازد دلیل براینست‌که آن‌کتاب همهٔ علم بآن فن را فرا می گیرد جزاینکه تعلیم آن خاص متعلمان است چونکه جالینوس می‌خواهدکه دانشجوی طب‌آموختن

علم تشریح را برجمیع فنون طب مقدم بدارد زیرا نزد او آموختن طب قیاسی بدون شناختن تشریح غیرممکن است و منظور جالینوس در این کتاب اینست که حال هریك از استخوانها را بتنهائی خود و حال پیوستگی آنها را با هم بیان کند. جالینوس آن را هنگام تألیف دیگر کتابهای خود خطاب به‌دانشجویان تألیف کرده است. سرجس آن را ترجمه‌ای نارساکرده بود سپس من آن را پس از اندی سال برای یوحنابن‌ماسویه ترجمه کردم و در ترجمهٔ آن نهایت شرح و ایضاح را برای استقضاء معانی آن منظور داشتم زیر آن مرد سخن آشکار را دوست دارد و برآن پیوسته ترغیب می کند و پیش از آن آن را برای ابوجعفر محمدبن‌موسی ترجمه کرده بودم.

۸- فی العضل

کتاب او «درعضله‌ها». این کتاب دارای یك مقاله است وجالینوس آن‌را خطاب به‌دانشجویان عنوان نساخته ولی اهل اسکندریه آن را در شمار کتابهای اوخطاب به دانشجویان وارد کرده‌اند بدین‌معنی که بااین دو مقاله سه مقالهٔ دیگر از جالینوس را که خطاب به‌دانشجویان نوشته یعنی «در تشریح عصب»، و «در تشریح عروق غیر- ضوارب» و «تشریح عروق ضوارب» پیوسته و آن را کتابی واحدکه دارای پنج مقاله است قرار داده‌اند و آن‌را بعنوان «در تشریح خطاب به‌دانشجویان» نامیده‌اند. غرض جالینوس در آن اینست که وضع جمیع عضلاتی که در هریك از اعضاء است بغایت استقصا وصف کندکه چند وچگونه است و هریك ازآنها ازکجا آغاز می‌شود وکار هر یك چیست. همهٔ آنچه راکه‌من برای تو درکتاب «استخوان‌ها» از جالینوس وسرجس و خود بیان کردم دراین کتاب بدان، جزاینکه من تاکنون آن‌را بعربی ترجمه‌نکرده‌ام و حبیش‌بن‌الحسن آن را برای محمدبن موسی به‌زبان عربی ترجمه کرده است.

۹- فی العصب

کتاب او «درعصب». این کتاب نیز دارای یك مقاله است و آن را خطاب به دانشجویان نوشته و غرض او در این کتاب این است که چند جفت عصب از دماغ و نخاع می‌روید و آنها چه نوع و چگونه هستند و هریك از آنها چه‌تقسیماتی دارند و عمل آنها چیست و داستان این کتاب همچون داستان کتاب «عضله‌ها» است.

۱۰- فی العروق

کتاب او «در رگ‌ها». این کتاب نزد جالینوس یك مقاله است که در آن به‌بیان وضع رگهای زننده و رگهای غیرزننده پرداخته است. او این کتاب را برای دانشجویان نوشته و خطاب به‌انطسثانس عنوان ساخته است ولی اسکندرانیان آن را دو مقاله گردانیده مقاله‌ای در رگهای غیرزننده و مقاله دیگر در رگهای زننده. و غرض او در این کتاب اینست که چند رگ از کبد می‌روید و آنها چه نوع و چگونه هستند و هریك را چه‌تقسیماتی است و چند شریان از قلب می‌روید و آنها چه نوع و چه‌گونه هستند و هریك بچه تقسیم می‌شوند و داستان این مقاله مانند داستان مقاله‌های گذشته است. من خلاصه آن‌را بیرون کشیدم و برای محمدبن موسی بعربی ترجمه کردم.

۱۱- فی الاسطقسات علی رأی بقراط

کتاب او «در اسطقسات بنابررای بقراط». این کتاب نیز دارای یك مقاله‌است و غرض او در این کتاب اینست که بیان کند که همهٔ اجسامی که قبول کون وفساد می‌کنند یعنی بدنهای حیوان و نبات و اجسامی که از دل زمین زاده می‌شوند ترکیب آنها از چهار رکن خاك و آب وهوا وآتش است و این‌ها ارکان اولیه و دور از بدن انسان هستند ولی عناصر ثانوی نزدیك که قوام بدن انسان و دیگر جانوران خون‌دار بدانهاست عبارتند ازاخلاط چهارگانه یعنی خون و بلغم و دو تلخه (صفرا و سودا). این کتاب ازکتابهائی است که واجب است پیش ازخواندن کتاب «حیلة‌البرء» خوانده شود. این کتاب‌را پیش ازمن سرجس‌ترجمه کرده ولی آن‌را نفهمیده وضایع‌ساخته‌است و سپس من با عنایت و استقصا برای بختیشوع‌بن جبریل به‌سریانی ترجمه کردم ـ این ترجمه وقسمت عمده آنچه راکه من برای این مرد ترجمه کردم درهنگام پایان جوانی من براین روش بود ـ و سپس آن را برای ابوالحسن‌علی‌بن‌یحیی بعربی ترجمه کردم.

۱۲- فی المزاج

کتاب او «درمزاج». جالینوس این کتاب را سه مقاله ساخته در دو مقالهٔ اول اقسام مزاج بدن های حیوان و تعداد و چگونگی آنها را توصیف و نشانه‌هائی که برهریك از آنها دلالت می‌کند بیان‌کرده است و در مقالهٔ سوم اقسام مزاج

داروها وچگونگی آزمایش و شناخت آنها را وصف نموده است و این‌مقاله به‌کتاب «نیروی داروها» که پس از این از آن یاد می‌کنم پیوسته می‌شود. واین‌کتاب نیز از کتابهائی است که خواندن آن پیش از کتاب «حیلة‌البرء» واجب وضروری است. این این‌کتاب را سرجس ترجمه‌کرده بود و من آن را با کتاب «ارکان» به‌سریانی ترجمه کردم سپس آن را برای اسحق‌بن‌سلیمان بعربی ترجمه‌کردم.

۱۳- فی القوی الطبیعیة

کتاب او «در نیروهای طبیعی». این‌کتاب را نیز در سه مقاله قرارداده وغرض او در آن اینست که‌بیان‌کندکه تدبیربدن با سه نیرو است‌که عبارتند از نیروی حابله و نیروی منمیه و نیروی غاذیه. نیروی حابله مرکب از دو نیرو است یکی منی را تغییر می‌دهد و آن را می‌بندد چنانکه از آن اعضاء متشابهة‌الاجزا می‌سازد و دیگری آنکه اعضای متشابهة‌الاجزا را با هیئت و وضع ومقدار وعددی‌که در هریك از اعضای مرکبه مورد نیاز است ترکیب می‌کند و نیروی غاذیه را چهار نیرو که عبارتند از نیروی جاذبه و نیروی‌ماسکه ونیروی مغیره ونیروی دافعه خدمت می‌کنند. این‌کتاب را سرجس به‌سریانی ترجمه بدی‌کرده بود و سپس من آن را به‌سریانی برای جبریل‌بن بختیشوع ترجمه‌کردم در حالی‌که‌کودکی بودم‌که حدود هفده بهار از زندگی من گذشته بود و پیش ازآن فقط یك‌کتاب راکه پس ازین یاد می‌کنم ترجمه‌کرده بودم. ترجمه این‌کتاب از نسخه‌های یونانی‌که افتادگی‌هائی داشت صورت پذیـرفت سپس من نیك به‌تصفح آن پرداختم تا آنکه افتادگی‌ها را اصلاح‌کردم و پس از آنکه پـا بسن نهادم دوباره تصفح نمودم وافتادگی‌های دیگر را یافتم‌که اصلاح‌کردم. این امر را بتو اعلام داشتم برای آنکه اگر از ترجمهٔ من از این‌کتاب نسخه‌های مختلف‌یافتی سبب آن را بدانی و من مقاله‌ای از این‌کتاب را بعربی برای اسحق‌بن‌سلیمان ترجمه کردم.

۱۴- فی العلل والاعراض

کتاب او «دربیماری‌ها و عارضه‌ها». این‌کتاب دارای شش مقالهٔ بهم پیوسته است و خواندن این مقالات پیش‌از خواندن «حیلة‌البرء» ضرورت دارد. جالینوس

خود این شش مقاله راکتابی واحد با عنوانی واحد نساخته ولی اهل اسکندریه آنهارا گردکردند و عنوان واحدکتاب «العلل» را بآن دادندگوئی خواسته‌اند کتاب را بنام بیشتر محتویات آن بنامند ولی سریانیان این‌کتاب را با عنوانی دورتر وکوتاه‌تر از واجب ساختند و آن را کتاب «العلل والاعراض» نامیدند و اگر قصدشان این بودکه عنوان کاملی بدان‌دهند سزاوار بودکه با اسباب و اعراض، امراض را نیز یادکنند اما جالینوس مقالهٔ اول از این شش مقاله را بعنوان «فی‌اصناف‌الامراض» ساخته و در این مقاله توصیف کرده‌که اجناس بیماری‌ها چند است وهریك ازآن اجناس را بانواع آن تقسیم‌کرده تا آنجاکه دراین قسمت به‌دورترین انواع رسیده است. و مقالهٔ دوم را عنوان «فی‌اسباب‌الامراض» داده و غرض او در آن مطابق با این عنوان است زیرا او در این مقاله تعداد اسباب هریك از امراض و چگونگی آن اسباب را توصیف می‌کند. ومقالهٔ سوم‌را به‌عنوان «فی‌اصناف‌الاعراض» آورده و درآن اجناس وانواع اعراض و چگونگی آنها را بیان‌کرده است. و بقیه مقالات را «فی‌اسباب‌الاعراض» عنوان ساخته و در آن‌ها اسباب فاعلهٔ هریك از اعراض و چگونگی آن اسباب را وصف می‌نماید. این‌کتاب را سرجس به‌سریانی دوبار ترجمه‌کرده بود یك بارپیش از آنکه در مدرسهٔ اسکندریه ورزیده‌گردد و بار دیگر پس از آن. سپس من آن را در هنگام پایان جوانی برای بختیشوع‌بن‌جبریل به‌سریانی ترجمه‌کردم و حبیش این شش مقاله را برای ابوالحسن علی‌بن یحیی بعربی ترجمه‌کرد.

۱۵- فی‌تعرف‌علل‌الاعضاء الباطنة

کتاب او «در شناسائی بیماریهای اعضای پنهانی». این‌کتاب‌را جالینوس در شش مقاله قرار داده وغرض اودر آن اینست‌که نشانه‌هائی را که از آن پی باحوال اعضای‌باطنه برده می‌شود چه بیماری در آن اعضا پیدا شده باشد ویا آنکه بعداً پیدا شود وصف‌کند. در مقالهٔ اول وقسمتی ازمقاله دوم روش عامیان راکه بدان‌بیماری‌ها شناخته می‌شود وصف می‌کند و درمقاله دوم خطای ارخیجانس را در راههائی‌که در جستجوی این غرض پیموده است آشکار می‌نماید و در بازمانده مقالهٔ دوم و در مقالات چهارگانهٔ بعدی بذکر اعضاء باطنه وامراض آنها عضو بعضو پرداخته است. او ازدماع آغازکرده وهمچنین بدنبال‌هم بیان می‌دارد نشانه‌هائی‌که باآن بریك یك

ازاین اعضاء درهنگام بیماری استدلال‌می‌شود که چگونه علت آن شناخته می‌شود تا باقصای آن منتهی‌گردد . سرجس این کتاب را دوبارهٔ ترجمه‌کرده بود یك بار برای ثیادوری اسقف‌کرخ و بار دیگر برای مردی بنام یسع و بختیشوع بن جبریل ازمن درخواست‌کرد که آن‌را تصفح وافتادگی‌هارا اصلاح‌کنم وچنان کردم پس ازآنکه او را از جودت وسهولت ترجمهٔ آن آگاه نمودم. وناسخ جاهائی‌را که من اصلاح‌کرده بودم در نیافت وباندازهٔ توانائی خودهریك از آن مواضع را دریافت‌لذا استقامت و صحت‌کتاب تااین زمان ناتمام ماند. ومن پیوسته براعادهٔ ترجمه‌آن همت می‌گماشتم ولی‌کارهای دیگر من را از آن بازمی‌داشت تا آنکه اسرایل بن زکریا معروف به طیفوری اعادهٔ ترجمهٔ آن را از من‌درخواست نمود لذا آن را ترجمه کردم و حبیش آن را برای احمدبن موسی بعربی ترجمه‌کرد.

۱۶ـ فی‌النبض

کتاب او «در نبض». این‌کتاب را جالینوس در شانزده مقاله قرار داده وآنرا بچهار جزءکه هریك از آن اجزاء شامل چهار مقاله است تقسیم‌کرده است و جزء اول را به «فی‌اصناف‌النبض» عنوان ساخته و غرض او درآن اینست‌که اجناس اولیه نبض و چگونگی آنها وکیفیت تقسیم هریك از اجناس بانواع تا بدورترین نوع را بیان‌کند. او درمقالهٔ اول از این جزء خلاصهٔ آنچه راکه درتوصیف اجناس و انواع نبض مورد نیاز است پایه نهاده و در پایان آن در یك‌جاگردکرده ولی سه مقاله‌باقی از این جزء را جدا نهاده و به‌احتجاج و بحث از اجناس و انواع و تعریف نبض اختصاص داده است. بدین‌جهت است‌که به‌خواندن مقالهٔ اول از این جزء احتیاج ضروری هست در حالیکه به‌خواندن سه مقالهٔ دیگر چنین احتیاجی نیست و بدین مناسبت برای خواننده چنین پیش می‌آیدکه مقالهٔ اول ازجزء اول راکه می‌خواند از همهٔ آن جزء فقط بدان اکتفا می‌کند و سپس شروع بخواندن جزء دوم آن‌کتاب می‌نماید. جالینوس این مطلب را خود بیان‌کرده و بدین سبب‌که یاد شد او می‌خواسته که آنچه راکه در دانستن اجناس و انواع نبض مورد نیاز است در مقالهٔ اول گرد آورد. او جزء دوم را به‌عنوان «در شناسائی نبض» ساخته و غرض او در آن اینست که بیان‌کندکه چگونه هریك از اصناف نبض در هنگام لمس رگها دانسته می‌شود

یعنی چگونه نبض بزرگ و کوچك و نبض تند و کند از هم بازشناخته می‌شوند و بر-همین قیاس ازسایر اصناف نبض نیزآگاهی می‌دهد. جزء سوم را بعنوان «درسبب‌های نبض» آورده و غرض او در آن اینست که بیان کند که سبب هریك از اصناف نبض چیست یعنی مثلاً سبب نبض بزرگ چیست و سبب نبض تندکدام است و نبض‌های باقی دیگر از چه سبب پیدا می‌شود. و جزء چهارم را «در پیشگفتار شناسائی نبض» عنوان‌کرده و غرض او اینست که بیان کند که چگونه علم پیشین از هریك از اصناف نبض یعنی بزرگ و کوچك و تند و کند وغیره بیرون می‌آید. سرجس هفت مقاله از این‌کتاب را به‌سریانی ترجمه‌کرده یعنی مقالات اول از هریك از اجزاء سه‌گانه اول و چهار مقاله اخیر و او همچون اهل اسکندریه‌که از آنان اخذ کرده گمان برده که همچنانکه از جزء اول مقالهٔ اول از آن خوانده می‌شود و برآن اقتصار مـی‌گردد ـ چنانکه جالینوس خودگفته است زیرا آن مقاله مشتمل برهمه مطالبی است‌که از آن جزء مقصود است ـ همچنین است حال در سایر اجزا و این خطائی بزرگ است ازآنان ولی اهل اسکندریه چون از هریك از اجزاء سه‌گانه اول بریك مقاله اقتصارکردند از جزء چهارم هم فقط به‌مقاله اول اکتفانمودند بدین‌جهت است‌که مجموعه‌های‌بسیاری را بزبان یونانی می‌یابیم که در آنها فقط این چهار مقاله‌آمده است و این چهار مقاله از هریك از اجزاء چهارگانه انتخاب شده و متوالیاً مورد استنساخ قرارگرفته است و ما می‌بینیم مفسرانی‌که قصد شرح کتاب‌النبض را داشته‌اند همین مقالات چهارگانه از آن را شرح‌کرده و خود را بدان رسوا ساخته‌اند. اماراسی (= راس عینی) ازمیان آنان بصواب نزدیك‌تر بوده زیرا او از آغاز متوجه شده‌که قراءت سایر مقالات جزء چهارم مورد احتیاج ضروری است پس آن را از آخر ترجمه‌کرده است سپس ایوب رهاوی هفت مقاله دیگر را برای جبریل‌بن بختیشوع ترجمه‌کرده ومن همهٔ این‌کتاب را از سالها قبل برای یوحنابن ماسویه تـرجمه کردم و در تلخیص و تحسین عبارت آن نهایت جهد را مبذول داشتم و نیز مقاله اول این‌کتاب را برای محمدبن موسی بعربی ترجمه‌کردم و ترجمهٔ بقیهٔ‌کتاب را حبیش از همان نسخهٔ سریانی‌که من ترجمه کردم بعهده‌گرفت. حبیش بالطبع مردی با فهم است و می‌کوشد‌که در ترجمه روش مرا دنبال‌کند ولی من‌گمان نمی‌کنم عنایت او برحسب طبع اوست. و این‌کتاب از علم پیشین بشمار می‌آید.

۱۷- فی اصناف الحمیات

کتاب او «در اقسام تب‌ها». او این کتاب را در دو مقاله قرار داده و غرض او اینست که اجناس و انواع و دلائل تب‌ها را توصیف کند. در مقالهٔ اول دو جنس تب را که یکی در روح و دیگری در اعضای اصلی که معروف به‌اعضای صلبیه‌اند توصیف کرده و در مقالهٔ دوم جنس سومی از آن را که در اخلاط عفونت گرفته است وصف نموده است. این کتاب را سرجس ترجمه‌ای ناپسند کرده بود و من در آغاز امر در وقتی که کودکی بیش نبودم برای جبرئیل بن بختیشوع ترجمه کردم و این نخستین کتابی بود که از جالینوس به‌سریانی ترجمه کردم و سپس چون به سن کمال رسیدم آن را صفحه‌بینی کردم و در نتیجه اغلاطی در آن یافتم که آن‌ها را با عنایتی خاص اصلاح و تصحیح نمودم آنگاه که می‌خواستم نسخه‌ای برای فرزندم برگیرم و همچنین آن‌را برای ابوالحسن احمدبن‌موسی به‌عربی ترجمه کردم.

۱۸- فی البحران

کتاب او «دربحران». این کتاب را جالینوس در سه مقاله قرار داده و غرض او درآن اینست که توصیف نماید چگونه انسان بدانجا می‌رسد که پیش‌پیش درمی‌یابد که بحران وجود دارد یا نه و در صورتیکه وجود دارد کی پدیدار می‌گردد و به‌چه چیز بازگشت می‌کند. این کتاب را سرجس ترجمه کرده بود و من آن را پس از چند سالی برای یوحنابن ماسویه اصلاح کردم ودر تصحیح آن مبالغه نمودم و نیز آن را برای محمدبن موسی بعربی ترجمه کردم.

۱۹- فی ایام البحران

کتاب او «در روزهای بحران». این کتاب‌را نیزجالینوس درسه مقالهٔ قرار داده و غرض او در دو مقاله اول اینست که توصیف کند اختلاف حال روزهای مختلف را در قوت و اینکه بحران درکدام یك وجود دارد و درکدام‌یك وجود ندارد و نیز در روزهائی که بحران درآن وجود داردکدام بحران پسندیده وکدام ناپسند است وآنچه که باین مطلب‌مرتبط می‌شود. و در مقالهٔ سوم علل اینکه چنین اختلافی در قوت روزها وجود دارد بیان می کند. سرجس این کتاب را بسریانی ترجمه کرده بود و من

این کتاب و کتاب پیشین را اصلاح نمودم و این را نیز برای محمدبن موسی ترجمه کردم و این کتاب و کتاب پیش از علم پیشین بشمار می‌آیند.

۲۰- فی حیلة‌البرء

کتاب او در«چارهٔ بهبود». این کتاب را در چهارده مقاله قرار داده و غرض او در آن اینست که بیان کند که چگونه هریك از بیماریها بروش قیاس درمان می‌شود و در این مورد برعوارض عمومی که مورد نظر است اکتفا می‌گردد و از میان آنها آنچه که موجب درمان هریك از بیماریها می‌شود استخراج می‌شود. او در این مورد بآوردن مثالهای کمی از اشیاء جزئی استناد می‌جوید. او شش مقاله از این کتاب را برای مردی بنام ایارن تألیف کرده است در مقاله اول و دوم اصول صحیحی را که پایهٔ این امر در این علم برآنها نهاده شده بیان کرده و اصول نادرستی را که ارسطراطس ویاران اوپایه نهادند درهم شکسته است. درچهار مقاله دیگر درمان جدائی پیوستگی اعضا را توصیف کرده است. ایارن پیش ازآنکه جالینوس کتاب را تمام کند درگذشت سپس جانیانوس از او خواست که آن را تمام کند سپس او هشت‌مقالهٔ دیگر را برای او نوشت. در شش مقالهٔ اول درمان بیماریهائی که در اعضای مشابهة‌الاجزا پیش می‌آید توصیف کرد و در دو مقالهٔ دیگردرمان بیماریهای اعضای مرکبه را بیان نمود و در مقاله اول از شش مقالهٔ نخستین درمان همهٔ اقسام سوء مزاج که دریك عضوپیدا می‌شود توصیف کرد و من‌باب مثال‌آن توصیف را برآنچه که در معده حادث می‌شود جاری ساخت. در مقالهٔ پس از آن که همان مقالهٔ هشتم ازکتاب است درمان اقسام تب‌هائی که در روح است یعنی تب روز را توصیف می‌کند و درمقالهٔ پس ازآن یعنی مقالهٔ نهم درمان تب مطبقه را وصف می‌نماید و در مقالهٔ دهم درمان تبی را که در اعضای اصلی است یعنی تب دق را توصیف می‌کند و در آن جمیع آنچه‌که در این باره از استعمال حمام باید دانست بیان می‌نماید. در مقاله یازدهم و دوازدهم درمان تب‌هائی‌که از عفونت اخلاط بوجود می‌آیند بیان می‌کند. تب‌هائی راکه خالی از اعراض غریبه است درمقاله یازدهم وآنهائی‌که همراه با اعراض غریبه است درمقالهٔ دوازدهم آورده است. این کتاب را سرجس به سریانی ترجمه‌کرده بود ترجمهٔ شش مقاله اول در وقتی صورت گرفته بودکه او در ترجمه ضعیف بود ولی هشت مقالهٔ

دیگر را هنگامی ترجمه کرد که مهارت کافی درترجمه یافته بود بدین جهت است که ترجمهٔ این هشت مقاله بهتر ازترجمهٔ شش مقاله اول می‌باشد. سلمویه ازمن درخواست کرد که این قسمت دوم را برای او اصلاح کنم وچنین می‌پنداشت که اصلاح آسان‌تر بهتر از ترجمه است بدین منظور قسمتی از مقالهٔ هفتم را بامن مقابله کرد درحالیکه نسخهٔ سریانی دردست او ونسخهٔ یونانی‌دردست من‌بود واومتن سریانی را برمن قراءت می‌کرد وهرگاه نکته‌ای ازآن با متن یونانی مخالف بود من اورا آگاه می‌کردم و او آن‌را اصلاح می‌نمود وبدان اندازه اصلاح کرد که دیگر کار براوسخت آمد و برای او آشکار گشت که ازنو ترجمه‌کردن‌آسان‌تر ودرست‌تر وپیوستگی درآن استوارترست لذا ازمن خواست تاآن مقالات را ترجمه‌کنم و من آن‌ها را از آخر ترجمه‌کردم. در آن وقت ما در رقه بودیم در زمان غزوات مامون. او آن مقالات را به زکریابن عبدالله معروف به طیفوری داد آن‌گاه‌که عزم مدینةالسلام (= بغداد) داشت تا درآنجا مورد نسخ قرارگیرد . در کشتی که در آن زکریا بود حریقی در گرفت و کتاب سوخت و نسخه‌ای از آن باقی نماند. پس از چند سال من‌کتاب را از اول برای بختیشوع‌بن جبریل ترجمه کردم. از هشت مقاله آخر نسخه هائی به یوهانی نزد من بود با آنها مقابله‌کردم ونسخه‌ای صحیح ازآن‌آماده ساختم وآن را تاحد امکان به‌غایت استقصا وبلاغت ترجمه‌کردم. از شش مقاله اول فقط بر یك نسخه از آن دسترسی پیداکردم و چون آن نسخه غلط بسیار داشت تصحیح آن مقالات آنچنان که باید برای من میسر نگردید پس از آن نسخه‌ای دیگر یافتم و باآن امر مقابله واصلاح بحد امکان انجام گردید و کنار گذاشته شد تا اینکه با نسخهٔ سومی اگر یافت شود مقابله‌گردد زیرا نسخه‌های یونانی این‌کتاب‌کم است چون این‌کتاب ازکتابهائی نیست‌که در مدارس اسکندریه خوانده می‌شود. این‌کتاب را از روی نسخ یونانی‌که من‌ترجمه‌کردم‌حبیش بن‌حسن برای محمدبن موسی ترجمه‌کرده و سپس ازمن خواست تا در هشت‌مقالهٔ اخیر تصفح بعمل آورم واغلاطی راکه می‌یابم اصلاح‌کنم من خواسته اورا اجابت وکتاب را اصلاح کردم.

این است آن کتابهائی که در مدرسه‌های پزشکی اسکندریه می‌خوانند. آنان بهمین ترتیبی‌که من یادکردم این‌کتابهارا قراءت می‌کنند. آنان هرروز جمع می‌شوند و بخواندن و فهمیدن یك کتاب می‌پردازند چنانکه امروزه اصحاب نصارای ما در

آموزشگاههائی که معروف به اسکول[۱] است هرروز برای خواندن کتابی از کتابهای متقدمان ویا سایر کتب اجتماع می کنند. هریك از افراد پس ازمهارت دراین کتب به قراءت آن می‌پردازند بهمان نحو که امروز اصحاب ما تفاسیر کتابهای متقدمان را می‌خوانند. اماجالینوس براین نبوده که کتابهایش براین روش قراءت گردد. اوچنانکه گذشت سفارش کرده که پس ازکتاب او «درفرقه‌ها» کتابهای او « در تشریح » خوانده شود وسپس بقیه کتابهای او بترتیبی که خود آن‌را نهاده است قراءت گردد.

۲۱- فی‌علاج التشریح

کتاب او «درعلاج تشریح». او این کتاب را درپانزده مقاله قرارداده ودرآنها بتوصیف امور زیر پرداخته است درمقالهٔ اول عضلات و رباطات دست، درمقالهٔ دوم عضلات ورباطات پا، درمقاله سوم دربارهٔ عصب وعروق دودست‌وپا، درمقاله چهارم عضلاتی است که دوگونه ودو لب وچانه پائین وسروگردن و دو شانه را بحرکت در می‌آورد، در مقاله پنجم عضلات سینه و مراق شکم و دو متن وپشت، درمقاله ششم آلات غذاکه عبارت است ازمعده وامعا وکبد و طحال وکلی و مثانه ومانند آنها در مقالهٔ هفتم و هشتم تشریح آلات تنفس. در هفتم آنچه را که درتشریح قلب و ریه و عروق ضوارب درزندگی وپس ازمرگ حیوان آشکار می‌شود توصیف کرده ودرهشتم آنچه راکه درتشریح همه‌جای سینه ظاهرمی‌شود وصف نموده است. مقالهٔ نهم خاص تشریح دماغ ونخاع است، دهم تشریح چشمان و زبان و مری و آنچه‌که باین اعضا پیوسته است. در یازدهم آنچه‌که در حنجره است وهمچنین استخوانی شبیه به‌لام از حروف یونانی یعنی این شکل۸ وآنچه‌که بدین مربوط است، درمقالهٔ دوازدهم تشریح اعضای تولید، درسیزدهم تشریح رگهای زننده وغیرزننده، درمقالهٔ چهاردهم تشریح عصبی که ازدماغ می‌روید، درمقالهٔ پانزدهم تشریح عصبی که ازنخاع می‌روید. ایوب رهاوی این کتاب را بسریانی برای جبریل‌بن بختیشوع ترجمه‌کرده بود ومن در همان زمانهای نزدیك برای یوحنابن ماسویه اصلاح کردم ودرعنایت به تصحیح آن مبالغت ورزیدم.

۱- School

۲۲- فی اختصار کتاب مارینس فی التشریح

کتاب او «در اختصار کتاب مارینس در تشریح». او خود گفته‌است که این کتاب را در چهارمقاله آورده وتا این زمان من این کتاب را ندیده‌ام ونیز نشنیده‌ام که کسی آن را دیده باشد یا ازجای آن با خبر باشد. جالینوس در کتاب خود کـه معروف به «فهرست» است تعداد مقالات مارینس راکه او درکتاب فوق خلاصه‌کرده یادکرده و یك‌یك ازآن مقالات را توصیف نموده است.

۲۳- فی اختصار کتاب لوقس فی التشریح

کتاب او «در اختصار کتاب لوقس درتشریح». اوخودگفته است که این کتاب را در دو مقاله قرارداده. داستان این کتاب هم مانندکتاب پیشین است من نه‌آن را دیده‌ام ونه اثری ازآن بدست آورده‌ام

۲۴- فیما وقع من الاختلاف فی التشریح

کتاب او «در اختلافاتی که دربارهٔ تشریح پیدا شده». این کتاب را دردومقاله قرارداده و غرض اودرآن اینست که بیان کند اختلافاتی که درمیان اصحاب تشریح در کتاب‌های تشریح آمده فقط درلفظ است و تا چه حد به معنی ارتباط پیدا می کند و سبب آن چیست؟ این کتاب را ایوب رهاوی ترجمه کرده بود و چون اصلاح آن مرا خسته کرد دوباره آن‌را به سریانی برای یوحنابن ماسویه ترجمه و آن را به بهترین وجهی تخلص کردم وحبیش آن‌را برای محمدبن موسی به عربی ترجمه‌کرد.

۲۵- فی تشریح الحیوان المیت

کتاب او «در تشریح‌حیوان مرده». این کتاب را دریك مقاله قرار داده ودرآن چیزهائی که‌درباره تشریح‌حیوان‌مرده باید دانسته شود توصیف کرده‌است ایوب آن‌را ترجمه‌کرده بود ومن آن‌را باکتاب پیشین دوباره به سریانی ترجمه‌کردم وحبیش آن را برای محمدبن موسی بعربی ترجمه‌کرد.

۲۶- فی تشریح الحیوان الحی

کتاب او «در تشریح حیوان زنده». این کتاب را دردو مقاله قرارداده و درآن

چیزهائی را که دربارهٔ تشریح حیوان زنده باید دانسته شود بیان‌کرده است. ایوب رهاوی نیز این‌کتاب را ترجمه‌کرده بود ومن آن‌را باکتاب پیشین دوباره به سریانی ترجمه‌کردم وحبیش آن‌را برای محمدبن موسی بعربی ترجمه‌کرد.

۲۷- کتابه فی‌علم بقراط بالتشریح

کتاب او «در علم بقراط به تشریح». این‌کتاب را در پنج مقاله قرار داده و آن را خطاب به فویشس درسنین جوانی‌اش نوشته است و در آن بیان داشته است‌که بقراط حاذق به علم تشریح بود و برای اثبات این مدعا ازهمهٔ‌کتابهای اوشاهد آورده است. ایوب این‌کتاب را به‌سریانی ترجمه‌کرده بود ومن آن‌را باکتبی‌که پیش ازاین یاد شد ترجمه‌کردم و در تلخیص آن مبالغت ورزیدم و حبیش آن را برای محمدبن موسی بعربی ترجمه‌کرد.

۲۸- کتابه فی علم ارسسطراطس فی‌التشریح

کتاب‌او «درعلم ارسسطراطس درتشریح». این‌کتاب را درسه مقاله قرارداده و آن‌را نیزخطاب به فویشس‌درسنین جوانیش نوشته ودرآن بشرح آنچه‌که ارسسطراطس در همه‌کتابهایش دربارهٔ تشریح نوشته پرداخته وصوابها وخطاهای اورا درآنها آشکار ساخته است. کسی این‌کتاب را پیش ازمن ترجمه نکرده بود ومن آن را باکتابهائی که پیش ازاین یادکردم بسریانی ترجمه‌کردم. جزاینکه از این‌کتاب جز بیك‌نسخه‌که افتادگی‌فراوان داشت وآخرش‌هم کمی ناقص‌بود دست نیافتم وبارنج فراوان توانستم آن را تلخیص‌کنم ولی مفهوم آن بدست آمد و من خود را ملزم ساختم‌که باندازهٔ توانائی خود ازآنچه‌که‌جالینوس گفته عدول نکنم وحبیش آن‌را برای محمدبن موسی بعربی ترجمه‌کرد.

۲۹- کتابه فیما لم یعلم لوقس من‌امرالتشریح

کتاب او «درآنچه‌که لوقس ازامر تشریح ندانسته است». اوخودگفته‌است‌که این‌کتاب را درچهار مقاله قرارداده ولی من نه‌آن‌را دیده‌ام ونه شنیده‌ام‌که‌کسی دیده باشد.

۳۰- کتابه فیما خالف فیه لوقس

کتاب او «درآنچه که به مخالفت لوقس پرداخته است». اوخود گفته است که این کتاب را دردو مقاله قرارداده ومن آن‌را ندیدم وکسی را نمی‌شناسم که دیده باشد.

۳۱- کتابه فی‌تشریح الرحم

کتاب او « در تشریح رحم ». این کتاب دارای یك مقاله کوچك است که آن‌را برای زنی درسنین جوانی‌اش نوشته و در آن همه آنچه راکه مربوط به تشریح رحم است ونیز آنچه راکه هنگام زادن بروز می کند بیان داشته است. این کتاب را ایوب ترجمه‌کرده بود سپس من آن‌را باکتابهای دیگر که دربارهٔ تشریح بسریانی ترجمه‌کرده بودم ترجمه‌کردم وحبیش آن‌را بعربی برای محمدبن موسی ترجمه‌کرد.

۳۲- کتابه فی مفصل الفقرة الاولی من فقارالرقبة

کتاب‌او «درمفصل فقرهٔ نخستین ازفقره‌های گردن». یك مقاله است.

۳۳- کتابه فی‌اختلاف الاعضاءِ المتشابهة الاجزاءِ

کتاب او «دراختلاف اعضای متشابهة الاجزاء». یك‌مقاله‌است.

۳۴- کتابه فی‌تشریح آلات الصوت

کتاب او «درتشریح آلات صوت» . این کتاب یك مقاله است وآن‌را ساخته و به جالینوس نسبت داده‌اند و آن‌را نه جالینوس نوشته و نه‌کسی دیگر ازپیشینیان بلکه یکی‌ازمتأخران آن‌را ازکتابهای‌جالینوس گردآوری کرده و این گردآورنده بسیار ضعیف بوده است. یوحنابن ماسویه ترجمه آن‌را ازمن خواست ومن آن‌را پذیرفتم و بیاد ندارم که آیا آن را ترجمه‌کردم یا اصلاح نمودم جز اینکه می‌دانم که آن را به بهترین‌وجه امکان تلخیص نمودم.

۳۵- کتابه فی‌تشریح العین

کتاب‌او « درتشریح چشم». ا ز کتاب نیز دارای یك‌مقاله است وعنوان‌آن نیز

باطل است زیرا منسوب به جالینوس است و شاید از روفس یاکسیکه درپایهٔ فرودین اوست باشد. ایوب این کتاب را ترجمه کرده بود ومن آن‌را بامساعدت برای یوحنابن ماسویه ترجمه کردم.

اینست کتابهای او وکتابهای منسوب باو درتشریح وپس ازآن کتابهای اودر افاعیل اعضا ومنافع آن می‌آید ومن شروع می کنم بیادکردن از آنها بجز آنچه‌که ذکرآن گذشته است و آنچه‌که ذکرآن گذشته است کتاب «القوی الطبیعیة» است.

۳۶- کتابه فی حرکة الصدروالرئه

کتاب او «درحرکت سینه وریه». این کتاب‌را درسه مقاله قرار داده وآن‌را در سنین جوانی‌اش پس‌ازبرگشت نخستینش‌ازرم‌نوشته‌است. اودرآن هنگام مقیم‌شهرسمرنا بودونزد فالفس‌درس می‌خواند. یکی ازهمدرسان او از او خواست که‌آن‌را بنویسد او در مقالهٔ اول و دوم و قسمت نخستین از مقالهٔ سوم آنچه را که از فالفس دراین فن آموخته است ودرقسمت آخرآن آنچه راکه خود استخراج کرده‌است توصیف می کند.

من این کتاب را بسریانی ترجمه نکردم وکسی هم پیش‌ازمن آن‌را ترجمه نکرده است ولی اصطفن‌بن بسیل آن را بعربی برای محمدبن موسی ترجمه کرده است سپس محمدبن موسی از من خواست که آن را مقابله و افتادگی‌های آن‌را اصلاح کنم و من چنین کردم وپس ازآن یوحنابن ماسویه از حبیش خواست که آن‌را از عربی بسریانی نقل کند واوهم چنین کرد.

۳۷- کتابه فی علل التفس

کتاب او «درعلل‌تنفس». این کتاب‌را دردومقاله برای فویثس نوشته درنخستین سفرخود به‌رم و غرض‌او دراین کتاب آنست که بیان کندکه باکدام‌آلات تنفس بآسانی وباکدام بسختی صورت‌می گیرد. ایوب آن‌را ترجمه غیرقابل فهمی کرده بود واصطفن نیزآن‌را بعربی‌برای محمدبن موسی ترجمه‌کرده بود ومحمدبن‌موسی ترجمه‌آن‌را پیش ازکتاب پیشین ازمن خواست واصطفن را فرمان داد تا با من مقابله‌کند ومن ترجمه سریانی را با زبانی قابل فهم و استوار و روشن اصلاح کردم زیرا من می‌خواستم که نسخه‌ای ازآن برای فرزندم برگیرم وترجمه عربی آن‌نیز همچنان بود جزآنکه ترجمه

عربی دراصل بسیار ازترجمه سریانی بهتر بوده است.

۳۸- کتابه فی الصوت

کتاب او « در صوت ». این کتاب را در چهار مقاله قرارداده پس ازکتابی که پیش از این یادکردم و غرض او در آن اینست که بیان کند که صوت چه‌گونه است و حقیقت آن چیست و مادهٔ آن کدام است و با چه ابزارهائی به وجود می‌آید و کدام اعضا به وجود آن کمك می کند وچه‌گونه اصوات مختلف هستند. این کتاب را من به سریانی ترجمه نکردم و کسی هم پیش از من آن‌را بآن زبان ترجمه نکرده است ولی من بیست سال است که آن‌را به عربی برای محمدبن عبدالملك وزیر ترجمه کرده‌ام و در تلخیص آن مبالغت ورزیده‌ام بر حسب حسن فهمی که آن مرد را بوده است. و محمد آن را خوانده و سخنان بسیاری از آن را بر حسب آنچه که آن را بهتر پنداشته تغیر داده است سپس محمدبن موسی درآن ودر نسخه نخستین نظر کرده‌است ونسخه نخستین‌را برگزیده وآن‌را بازنویسی کرده. وخواستم این را برای‌تو بیان‌کنم تاسبب اختلاف میان دو نسخه را بدانی دروقتی‌که هردو موجود بوده‌اند. ویوحنابن ماسویه ازحبیش ترجمه این کتاب را ازعربی به‌سریانی خواست واوآن‌را برایش ترجمه کرد.

۳۹- کتابه فی حرکة العضل

کتاب او «درحرکت عضل». این کتاب را دردو مقاله قرارداده وغرض اودرآن اینست که بیان کند که حرکت عضل چیست و چگونه است آن و چگونه این حرکات مختلف بوجود می‌آید وحال آنکه خود یك حرکت دارد و در آن کتاب از نفس نیز بحث می کند که آیا آن از حرکات ارادی یا حرکات طبیعی است وبررسی می کند در آن از چیزهای لطیف بسیاری ازاین فن واین کتاب را من به سریانی ترجمه‌کرده‌ام و کسی پیش از من آن‌را به این زبان ترجمه نکرده است واصطفن آن‌را به عربی ترجمه کرده است ومحمدبن موسی ازمن خواست که آن‌را با یونانی مقابله و اصلاح کنم و من آن‌را انجام دادم.

۴۰ـ کتابه فی اعتقاد الخطأ الذی اعتقد فی تمییزالبول من‌الدم

کتاب او «در رای خطای کسی که در جدائی میان بول وخون معتقد شده است» این کتاب یك مقاله است ومن به نسخه‌ای ازآن به زبان یونانی برخوردم و آمادگی خواندن آن به‌من دست نداد تا چه رسد به ترجمه آن ودیگری هم آن‌را ترجمه نکرده است

۴۱ـ کتابه فی الحاجة الی النبض

کتاب او «درنیاز به نبض». این کتاب یك مقاله‌است و درآن منفعت نبض را بیان کرده. من‌آن‌رابه‌سریانی برای سلمویه‌بن بنان ترجمه کردم وحبیش آن‌را باکتاب بزرگ در نبض بـه عربی ترجمه کـرد [و اسحق‌بن حنین آن را پس از مرگ پدرش ترجمه کرد]

۴۲ـ کتابه فی الحاجةالی التنفس

کتاب او «درنیاز به تنفس». این کتاب نیزیك مقاله است ولی بزرگ است. او دراین کتاب بررسی می کند که‌چیست منفعت تنفس. وگمان‌نمی کنم که‌این کتاب به سریانی ترجمه‌شده باشد ولی اصطفن آن‌را به عربی ترجمه کرد ومن نیز نیمی از آن‌را برای محمدبن موسی به عربی ترجمه کرده بودم ولی عارضه‌ای به من رخ دادکه من را از پایان رساندن آن بازداشت سپس عیسی شاگرد من از من خواست که آن را به سریانی ترجمه کنم و من آن‌را بخاطر محبت باوانجام دادم

۴۳ـ کتابه فی العروق الضوارب هل یجری فیها الدم بالطبع ام‌لا

کتاب او «در رگهای زننده که آیا خون درآنها بالطبع‌جریان دارد یانه». این کتاب نیز یك مقاله است وغرض‌او در آن‌کتاب با عنوان آن تطبیق می کند. من در وقتی که کودکی بودم آن‌را به سریانی برای جبریل ترجمه کردم ولی اطمینان بدرستی آن نداشتم زیرا نسخه آن یکی بود وخطا درآن بسیار وجود داشت سپس من بالاخره ترجمه آن‌را به سریانی به پایان رساندم وعیسی‌بن یحیی آن‌را به عربی ترجمه کرد.

۴۴ـ کتابه فی قوی الادویة المسهلة

کتاب او «درنیروهای داروهای مسهل». این کتاب نیز یك‌مقاله است که درآن بیان کرده است که اسهال داروها آنچه را که مسهل می کند باین نیست که هریك از داروها آنچه را که در بدن برخورد کند به طبیعت خود برمی‌گرداند و سپس دفع کند وخارج شود و هریك از آنها خلط موافق و مشاکل خود را جذب کند. این مقاله را ایوب رهاوی به‌سریانی ترجمه‌کرد و نسخهٔ آن به‌یونانی نزد من‌است و من‌آن را به سریانی ترجمه کردم وعیسی‌بن یحیی آن را به‌عربی ترجمه کرد.

۴۵ـ کتابه فی‌العادات

کتاب او «درعادات». این کتاب یك مقاله است وغرض اودرآن اینست که‌بیان کندکه عادت یکی ازعوارضی است که درخور نظرمی‌باشد. من این مقاله را به‌سریانی برای سلمویه‌بن‌بنان ترجمه‌کردم وپس ازاین مقاله تفسیر شهاداتی راکه جالینوس از قول افلاطون بشرح ایروفیلس آورده و نیز تفسیر آنچه که از قول بقراط بشرح جالینوس نقل شده آورده شده‌است وحبیش این کتاب را برای احمدبن موسی به‌عربی ترجمه‌کرده است.

۴۶ـ کتابه فی‌آراء بقراط وفلاطن

کتاب‌او «درآراء بقراطوافلاطون». این کتاب‌را درده‌مقاله نوشته‌است وغرض اودرآن اینست که بیان کندکه افلاطون دربیشترگفتارهایش موافق‌بقراط‌است ازجهت آنکه ازاو اخذکرده است وارسطو در چیزهائی که باآن دو مخالفت ورزیده خطاکرده است. وبیان می کند درآن همه‌آنچه راکه مورد نیازاست ازامر نیروی نفس مدبرکه که بوسیلهٔ‌آن فکر وتوهم وذکر بوجود می‌آید ونیز اصول سه‌گانه‌ای‌راکه نیروهائی که تدبیر بدن بدانهاست از آن منبعث می‌شود و فنون مختلف دیگری غیراز این‌ها. ایوب این‌کتاب را به‌سریانی ترجمه‌کرده بود وتا این غایت‌کسی جز او آن را ترجمه نکرده است ودرنزد من نسخه‌هائی ازآن به‌زبان یونانی بودکه من از آنها به‌نسخی دیگرمشغول شدم سپس‌آن را به‌سریانی ترجمه‌کردم وخود مقاله‌ای دراعتذارجالینوس درآنچه‌که در مقاله هفتم از این‌کتاب‌گفته است بدان افزودم وحبیش آن را به‌عربی

برای محمدبن موسی ترجمه کرده است.

۴۷- کتابه فی‌الحرکات المعتاصة المجهولة

کتاب او «درحرکات دشوار ومجهول» این کتاب دریك مقاله است و غرض او درآن‌اینست که بیان کند امرحرکاتی راکه براو وبرکسانی که پیش ازاوبودند مجهول بوده وسپس اوآن را فهمیده است. این کتاب را ایوب ترجمه کرده است ولی من‌آن‌را درگذشته ترجمه نکرده بودم و نسخه کتاب نزد من بود سپس من آن را به سریانی و پس از آن به‌عربی برای محمدبن موسی ترجمه کردم.

۴۸- کتابه فی آلة الشم

کتاب او «درابزار بویائی». این کتاب نیز دریك مقاله‌است ونسخهٔ یونانی‌آن نزد من بود جزاینکه من وقت ترجمهٔ آن را نداشتم و سپس اسحق‌بن حنین آن را به عربی ترجمه کرد.

۴۹- کتابه فی منافع الاعضاء

کتاب او «درسود اندام‌ها». این کتاب را درهفده مقاله قرار داده است.
درمقالهٔ اول ودوم حکمت باری تعالی را دراستواری آفرینش دست ودرمقالهٔ سوم حکمت او را دراستواری آفرینش پا بیان کرده است در مقالهٔ چهارم و پنجم حکمت اورا در ابزارهای غذا ودر مقالهٔ ششم وهفتم امر ابزارهای دمزدن و در مقالهٔ هشتم ونهم آنچه‌که مربوط به‌سراست ودرمقالهٔ دهم آنچه‌که مربوط به‌دو چشم ودر مقالهٔ یازدهم سایرچیزهائی‌که در روی قراردارد ودر مقالهٔ دوازدهم نواحی سینه ودو شانه‌گزارش شده است. سپس در دومقاله پس ازآن‌حکمت اندام‌های تولید و درمقالهٔ پانزدهم احتجاجی مناسب برای‌آنچه‌که درآن مقاله وآنچه‌که پس ازآن است آورده است ودرمقاله شانزدهم امر ابزارهائی‌که درهمه بدن مشترك است یعنی رگهای زننده و غیر زننده و اعصاب را بیان‌کرده است. سپس در مقالهٔ هفدهم حال جمیع اعضا و اندازه‌های آنها را توصیف‌کرده وهمه منافع آن‌کتاب را را بیان داشته است.

این‌کتاب را سرجس به‌سریانی ترجمه‌ای نارساکرده بود ومن آن را به‌سریانی

برای سلمویه ترجمه کردم وحبیش آن‌را به‌عربی برای محمد ترجمه کرد ومن مقالات‌را تصفح وساقطهارا اصلاح کردم وبراصلاح باقی آن هستم [حنین بعد ازاین قول مقاله هفدهم ازاین کتاب را به‌عربی ترجمه کرده است].

سپس بدنبال این کتابها کتابهائی که خواندن آن پیش از خواندن کتاب حیلة البرء لازم است می‌آید و من برخی از این کتابها را یادکردم از جمله آنها : کتاب ارکان و کتاب مزاج و کتاب علل واعراض و کتاب تعرف علل اعضای باطنه و کتاب اصناف الحمیات و کتاب صناعت. و ازکتابهائی که در شناسائی پیشین است کتاب بحران و کتاب بزرگ و کوچك او در نبض است و من اکنون به‌وصف آنچه که ازاین کتابها بازمانده‌است می‌پردازم.

۵۰- کتابه فی افضل هیأت البدن

کتاب او «دربرترین هیأت‌تن». این کتاب دریك مقاله است که بدنبال دومقالهٔ اول ازکتاب مزاج می‌آید و غرض او در آن از عنوان آن آشکار می‌گردد. من این کتاب را به‌سریانی برای فرزندم و نیز آن را به‌عربی برای ابوالحسین علی‌بن یحیی ترجمه کردم.

۵۱- کتابه فی خصب البدن

کتاب او «درخصب بدن». این کتاب دریك مقاله کوچك است وغرض‌او درآن ازعنوان‌آن‌آشکار می‌گردد. من این کتاب‌را با مقاله‌ای که پیش ازآن است به‌سریانی ترجمه کردم و علی‌بن یحیی ازمن خواسته بودکه آن را به‌عربی ترجمه کنم ولی من خود را آماده برای‌آن نمی‌دیدم وحبیش آن‌را برای ابوالحسن احمدبن‌موسی به‌عربی ترجمه کرد.

۵۲- کتابه فی‌سوءِالمزاج المختلف

کتاب او «دربدیهای مختلف مزاج». این کتاب دریك‌مقاله‌است وغرض او در آن از عنوان آن آشکار می‌گردد. او در این کتاب بیان کرده است که کدام یك از بدیهای مزاج درهمهٔ بدن یکسان است وحال آن چه‌گونه است وکدام یك ازآن‌ها در

اعضای بدن مختلف است. این کتاب را ایوب ترجمه کرد و نسخهٔ آن به یونانی نزد من بود وهنوز وقت خواندن آن را نکرده بودم سپس آن را به‌عربی برای ابوالحسن احمدبن موسی ترجمه کردم.

۵۳- کتابه فی‌الادویة المفردة

کتاب او «در داروهای ساده». این کتاب را جالینوس دریازده مقاله قرارداده است و چنانکه یادکردم بدنبال مقالهٔ سوم از کتاب مزاج می‌آید. در دو مقالهٔ اول خطای کسانی که راههای نادرست را در حکم برنیروهای داروها پیموده‌اند آشکار ساخته است. سپس درمقالهٔ سوم اصلی درست را برای تمامی شناخت حکم نیرو های اول داروها پایه نهاده است سپس در مقالهٔ چهارم امر نیروهای دوم راکه مزه‌ها و بوی‌ها باشد بیان‌کرده و آنچه را که از اینها برنیروهای نخستین داروها استدلال می‌شود خبرداده است و در مقالهٔ پنجم به‌توصیف نیروهای سوم از داروهاکه عبارت ازاثرآنها دربدن از قبیل گرم کردن وسردکردن‌وخشك ساختن وترساختن‌باشد پرداخته است و سپس در سه مقاله‌ای که پس از این مـی‌آید نیروی یك یك از داروها را که اجزای گیاهان است‌وصف کرده وبعد درمقالهٔ نهم نیروهائی که اجزای زمین است یعنی انواح خاك‌ها و گل‌ها و سنگ‌ها و معدن‌ها را بیان‌کرده وسپس در مقاله دهم نیروی داروهائی که در بدن جانوران و در مقاله یازدهم نیروی داروهائی را کـه در دریا و آب شور بوجود می‌آید توصیف کرده‌است.

یوسف خوری جزء اول را که پنج مقاله است ترجمه‌ای نادرست و نارسا بـه سریانی کرده بود سپس ایوب آن را ترجمه‌ای بهتر از ترجمهٔ یوسف کرد ولی چنانکه باید آن را متخلص نگردانید وبعد من آن را برای سلمویه تـرجمه و در تخلص آن مبالغه ورزیدم و جزء دوم از این کتاب را سرجس ترجمه‌کرده بود ویوحنابن ماسویه ازمن خواست که جزء ثانی ازاین کتاب را مقابله و اصلاح کنم من آن را انجام دادم هرچندکه بهترآن بود که آن را ترجمه می‌کردم وحبیش ابن کتاب را برای احمدبن موسی به‌عربی ترجمه‌کرد [حنین پس از این گفتارکتاب را به‌سریانی تلخیص و پنج مقالهٔ اول را برای علی‌بن یحیی ترجمه‌کرده است].

۵۴- کتابه فی‌دلائل علل‌العین

کتاب او «در نشانه‌های بیماریهای چشم». این کتاب در یك‌مقاله است که آن را در روزگار جوانی برای پسری کحال (= چشم‌پزشك) نوشته و در آن بیماریهائی که در هریك از طبقات چشم است خلاصه‌کرده ونشانه‌های آن را توصیف کرده است. سرجس این‌کتاب را به‌سریانی ترجمه‌کرده ونسخه یونانی آن نزد من بودولی فرصت ترجمهٔ آن را پیدا نکردم.

۵۵- کتابه فی‌اوقات الامراض

کتاب او «در اوقات بیماری‌ها». این‌کتاب نیزدریك مقاله‌است ودرآن اوقات چهارگانهٔ بیماری‌ها یعنی ابتدا وتزید ووقوف وانحطاطرا توصیف کرده‌است. ایوب این‌کتاب را ترجمه‌کرده ونسخهٔ یونانی آن نزد من بود ومجال ترجمهٔ آن را نیافتم سپس من آن را به‌سریانی ترجمه‌کردم و عیسی‌بن علی آن را به‌عربی ترجمه‌کرد.

۵۶- کتابه فی‌الامتلاء

کتاب او «درامتلا». این‌کتاب نیز در یك مقاله است و در آن کثرت اخلاط و نشانه‌های هر یك از آنهارا توصیف مـی‌کند. من در همین نزدیکی آن را برای بختیشوع ترجمه‌کردم برطبق عادت خود در ترجمه‌که رساترین و بارورترین زبان و نـزدیك‌ترین آن را به یونانی - بدون تجاوز به حق سریانی - بکار می‌برم. سپس بختیشوع از من خواست‌که ترجمهٔ او را به‌زبانی آسان‌تر و هموارتـر و فراخ‌تر از زبان اول انجام ددم و من هم انجام دادم واصطفن این‌کتاب را به‌عربی ترجمه کرده و من آن‌را ندیده ام.

۵۷- کتابه فی‌الاورام

کتاب او «درآماس‌ها». این‌کتاب نیز در یك مقاله است و جالینوس آن‌را به «اصناف الغلظ الخارج عن الطبیعة» موسوم ساخته و در آن جمیع اصناف آماس و نشانه‌های آن‌را وصف کرده است.

من برای این‌کتاب مجملی براساس تقسیم آن با ده مقاله کـه مجمل آن را

بیرون آورده بودم ساختم و گمان می‌برم که ایوب آن را ترجمه کرده وابراهیم‌بن الصلت آن را به‌عربی برای ابوالحسن احمدبن موسی ترجمه‌کرده است [پس از این ترجمهٔ حبیش از این کتاب بخط‌خود او یافت شده است].

۵۸- کتابه فی‌الاسباب البادئة التی تحدث من خارج البدن

کتاب او «در اسباب نخستین که ازخارج بدن پیدا می‌شود». این کتاب دریك مقاله است وجالینوس درآن اسبابی راکه عملاً در بدن اثرمی‌گذارد بیان‌کرده است وقول‌کسی راکه عمل‌آنهارا دفع‌کرده ردکرده‌است. ایوب این کتاب را ترجمه‌کرده و نسخهٔ یونانی آن نزد من بود ولی من مجال ترجمهٔ آن را پیدا نکردم.

۵۹- کتابه فی‌الاسباب المتصلة بالمرض

کتاب او «در اسباب پیوسته به‌بیماری». و آن در یك مقاله است‌که در آن اسباب پیوسته به‌بیماری‌که اثردربیماری‌می‌گذارد بیان‌کرده است وداستان این‌کتاب همچون داستان‌کتاب پیشین است.

۶۰- کتابه فی‌الرعشة والنافض والاختلاج والتشنج

کتاب او «در رعشه وتب‌لرزه و اختلاج و تشنج». داستان این‌کتاب همچون داستان‌کتاب پیشین است. من حدود نیمی از این‌کتاب را ترجمه‌کرده بودم سپس‌آن را به‌سریانی بپایان رساندم وحبیش آن را به‌عربی ترجمه‌کرد.

۶۱- کتاب فی‌اجزاء الطب

کتاب او «در اجزای علم پزشکی». این‌کتاب نیز در یك‌مقاله است‌که پزشکی در آن به‌روشهای گوناگون تقسیم شده است.

من این‌کتاب را به‌سریانی برای مردی علی نام‌که معروف به‌فیوم بود ترجمه کردم [حنین دوماه پیش از مرگش بیش از نیمی از این‌کتاب را ترجمه‌کرد و اسحق پسرش ترجمهٔ آن را به‌عربی بپایان رسانید].

۶۲- کتابه فی‌المنی

کتاب او «در منی». این کتاب در دومقاله است وغرض او در آن اینست که بیان کندکه چیزی که همهٔ اعضای تن ازآن بوجود می‌آید خون نیست چنانکه ارسطو گمان برده است بلکه تولد همهٔ اعضای اصلی که اعضای سفید هستند ازمنی است و آنچه‌که ازخون بوجود می‌آید همانا فقط‌گوشت‌سرخ است. من این کتاب‌را به‌سریانی برای سلمویه وبه‌عربی برای احمدبن موسی ترجمه‌کردم.

۶۳- کتابه فی‌تولد الجنین‌المولود لسبعة اشهر

کتاب‌او «درتولد جنین هفت ماهه». این کتاب دریك مقاله است. نسخه‌ای از آن نزد من بود ولی خواندن آن چنانکه باید برای من میسر نگردید تا چه رسد به ترجمهٔ‌آن با وجودآنکه‌کتابی نیکو و تازه وپرسود است سپس آن‌را به‌سریانی وعربی ترجمه‌کردم.

۶۴- کتابه فی‌المرة السوداء

کتاب‌او «درمره سودا». این کتاب نیز دریك‌مقاله است‌که درآن اقسام سوداو سبب آن را وصف مـی‌کند. ایوب در همین نزدیکی آن‌را برای بختیشوع‌بن جبریل ترجمه‌کرده بود سپس اصطفن آن را برای محمدبن موسی به‌عربی ترجمه کرد و بعد من آن را ترجمه‌کردم [این نیز ازکتابهائی است که او تلخیص و عیسی ترجمه‌کرده است].

۶۵- کتابه فی‌ادوار الحمیات وتراکیبها

کتاب او «در دوره‌ها وترکیب‌های تب‌ها». این کتاب نیز دریك مقاله است‌که درآن باگروهی‌که در امر دوره‌ها و تـرکیب‌های تب‌ها اشتباه افتاده‌انـد به مناقضت پرداخته است. نسخه‌ای از آن به یونانی نزد من بود ولی ترجمهٔ آن به‌سریانـی برای من ممکن نگردید وسپس آن‌را ترجمه‌کردم وعنوان این کتاب نزد جالینوس «مناقضة من تکلم فی‌الرسوم» است مقالهٔ دیگری در این باب به جالینوس نسبت داده شده که از او نیست.

اما از کتابهای او که معروف به«فی‌سابق العلم» هستند غیر از: کتاب بحران وکتاب ایام بحران وکتابهای کوچك وبزرگ در نبض که این دوی اخیر پیش از این یاد گردید کتابهائی‌است که اکنون بیاد آنها می‌پردازم:

۶۶- جملة کتابه الکبیر فی‌النبض

«مجمل کتاب بزرگ او در نبض». جالینوس یادکرده که‌کتاب بزرگ خودرا در نبض در یك مقاله خلاصه‌کرده است. ولی من مقاله‌ای به یونانی دیدم که بدان گونه بود ونمی‌پذیرم که‌جالینوس آن مقاله‌را نوشته زیرا احاطه برهمه‌آنچه‌که‌دربارهٔ نبض‌مورد نیاز است ندارد گذشته از اینکه مقالهٔ خوبی هم نیست. شاید جالینوس وعده داده‌که آن مقاله را بنویسد ولی آمادگی آن را نیافته وچون برخی ازجاعلان دیده‌اند ده او وعده‌کرده و وفای به وعد خود ننموده آن مقاله را نوشته ونام آن را درفهرست آورده‌اند تا وعده او راست آمده باشد وممکن است‌که جالینوس مقاله‌ای در این باره نوشته باشدکه از میان رفته ـ چنانکه بسیاری از کتابهای او ازمیان رفته است ـ و این مقاله ساخته شده و بجای آن نهاده شده و سرجس آن را به زبان یونانی ترجمه کرده است.

۶۷- کتابه فی‌النبض یناقض ارخیجانس

کتاب او «درنبض که درآن به‌مناقضت ارخیجانس پرداخته است». جالینوس می‌گویدکه این‌کتاب را درهشت مقاله قرار داده وتا این زمان این‌کتاب ترجمه نشده و نسخه‌ای از آن را به‌یونانی ندیده‌ام ولی گروهی که من به‌خبر آنان وثوق دارم به من خبرداده‌اند که آن‌را در حلب دیده‌اند و من درطلب آن برآمدم ولی بدان دست نیافتم. و غرض او در این‌کتاب چنانکه یادکرده این است که گفتار ارخیجانس را درکتاب نبض او شرح دهد و درآن حق را از باطل باز نمایدو نسخهٔ آن به‌محمدبن موسی رسیده است.

۶۸- کتابه فی‌رداءة التنفس

کتاب او «دربدی‌تنفس». این کتاب‌را درسه مقاله‌نهاده وغرض‌او درآن‌اینست

که اقسام تنفس بد وسبب‌های آن وآنچه راکه برآن دلالت می کند توصیف نماید و او درمقالهٔ اول اقسام تنفس وسبب‌های آن‌را یاد می کند، ودرمقالهٔدوم اقسام تنفس بد وآنچه راکه هرقسمتی ازآن دلیل برآن است بیان می‌نماید. و درمقالهٔ سوم شواهدی از سخن بقراط بردرستی گفتارش می‌آورد. ایوب آن را به‌سریانی ترجمه‌کرده بود و ومن آن را با یونانی آن مقابله واصلاح نمودم برای فرزندم وبرای ابوجعفرمحمدبن موسی به‌عربی ترجمه‌کردم.

۶۹- کتابه فی‌نوادر تقدمة المعرفة

کتاب او «درنوادرشناسائی پیشین». این کتاب دریك مقاله‌است‌که درآن‌ترغیب برشناسائی پیشین می کند وحیله‌های لطیفی‌راکه مودی به‌آنست می‌آموزد و چیزهای شگفتی‌که پیش آمده و او از بیماری بیماران آگاه گشته و از آن در شگفت شده توصیف می‌نماید. ایوب‌آن‌را به‌سریانی ترجمه‌کرد و نسخهٔ آن به‌زبان یونانی نزدمن بود و برای ترجمهٔ آن فرصت نمی‌یافتم سپس آن را به‌سریانی ترجمه‌کردم وعیسی‌بن یحیی آن را برای ابوالحسن ترجمه‌کردکه من از آن راضی بودم [و آن را با اصل مقابله‌کرده بود فقط کمی مانده بودکه آن‌را هم پس از او پسرش اسحق مقابله‌کرد].

و اما کتابهای او در درمان بیماریها ـ پس ازکتاب «حیلةالبرء» وکتاب او «الی‌اغلوقن»که پیش ازاین ازآنها یاد شد ـ کتابهائی است‌که اکنون یاد می کنم:

۷۰- کتابه الذی اختصرفیه کتابه فی‌حیلة البرء

«کتاب اوکه در آن‌کتاب چارهٔ بهبود خود را خلاصه‌کرده» این‌کتاب در دو مقاله است. ابراهیم‌بن الصلت آن را به‌سریانی ترجمه‌کرده است.

۷۱- کتابه فی‌الفصد

کتاب او «در رگ زن». این کتاب را در سه‌مقاله آورده در مقالهٔ نخستین قصد مناقضت ارسسطراطس را نموده زیرا او از رگ زدن جلوگیری می کرده، و در مقالهٔ دوم یاران ارسسطراطس‌راکه در رم بودند درهمین معنی نقض کرده و درمقالهٔ سوم درمانهائیکه بوسیلهٔ رگ‌زدن صورت می‌گیرد توصیف‌نموده است. سرجس این

کتاب را به‌سریانی ترجمه‌کرده و اصطفن مقالهٔ آخر آن را به‌عربی ترجمه‌کرده ونسخهٔ آن نزد من بود وفرصت ترجمهٔ آن را نیافتم سپس مقالهٔ دوم آن را بـرای عیسی به سریانی ترجمه‌کردم وعیسی آن را به‌عربی ترجمه‌کرد.

۷۲- کتابه فی‌الذبول

کتاب او «درذبول». این کتاب در یك مقاله است وغرض او در آن اینست که طبیعت این بیماری و اقسام آن و تدبیر درست برای درمان آن را بیان‌کند و گمان می‌کنم که ایوب آن‌را ترجمه‌کرده ومن جوامع آن‌را برطریق تقاسیم با مقالاتی دیگر بیرون آوردم که عیسی آن را به‌عربی ترجمه‌کرد و اصطفن اصل کتاب را به عربـی ترجمه‌کرد و من مواضعی از آن راکه جعفر براشتباه آن آگاه گشته بود بدرخواست او اصلاح‌کردم ولی اصلاح آن را بپایان نرسانیدم سپس آن را به‌سریانی ترجمه‌کردم وعیسی آن را به‌عربی ترجمه‌کرد.

۷۳- کتابه فی‌صفات لصبی یصرع

کتاب او «درصفات کودك مصروع». این کتاب نیز در یك مقاله است ونسخهٔ آن نـزد من بود و آمادگی ترجمهٔ آن را پیدا نکردم و ابراهیم‌بن الصلت آن‌را بـه سریانی و عربی ترجمه کرد.

۷۴- کتابه فی‌قوی‌الاغذیة

کتاب او « در نیروی غذاها ». این کتاب‌را در سه مقاله نهاده و در آن همه خوردنی‌ها ونوشیدنی‌هاکه اغتذا می‌شوند برشمرده ونیروی هریك ازآنها را توصیف کرده است. سرجس وسپس ایوب آن‌را ترجمه‌کردند ومن درزمان پیشین آن‌را برای سلمویه ازروی نسخهٔ نادرستی ترجمه‌کردم وپس ازآن به نسخه‌برداری‌آن برای پسرم همت‌گماشتم ونسخه‌هائی چند ازآن به‌یونانی نزدمن فراهم گشته‌بود و من کتاب‌را با آنها مقابله واصلاح‌کردم وخلاصه آن‌را به‌سریانی بیرون آوردم ومقالاتی دیگرکـه پیشینیان در این فن گفته بودند بدان افزودم و در سه مقاله آن‌را گردآوری و برای اسحق‌بن ابراهیم طاهری به‌عربی ترجمه کردم سپس حبیش کتاب « اغذیه»را بتمامه

برای محمدبن موسی ترجمه‌کرد

۷۵- کتابه فی‌تدبیرالملطف

کتاب او «در تدبیر ملطف». این‌کتاب در یك مقاله‌است و غرض او در آن با عنوان‌آن‌کتاب موافق‌است ومن آن‌را برای یوحنابن ماسویه به‌سریانی وبرای اسحق بن سلیمان به‌عربی ترجمه‌کردم [این‌کتاب نیز ازکتابهائی است‌که او خلاصه وعیسی بن یحیی ترجمه‌کرده است]

۷۶- کتابه فی‌الکیموس

کتاب‌او«درکیموس». این‌کتاب نیزدریك‌مقاله است‌که درآن غذاهارا توصیف می‌کنند وبیان می‌داردکه کدام یك کیموسی پسندیده و کدام‌کیموسی ناپسند بوجود می‌آورند. سرجس آن‌را ترجمه کرده بود سپس من‌آن را باکتاب «اطعمه» ترجمه و با همان تصحیح‌کردم وثابت‌بن قره آن‌را به‌عربی وحبیش برای ابوالحسن احمدبن موسی ترجمه‌کرد وشملی نیز آن‌را ترجمه‌کرده است.

۷۷- کتابه فی‌افکار ارسسطراطس فی مداواة الامراض

کتاب او «در اندیشه‌های ارسسطراس در درمان بیماری‌ها». این‌کتـاب را در هشت مقاله نهاده ودرآن روش‌هائی راکه اسسطراطس در درمان بیماری‌ها بکار برده خبر داده ودرست ونادرست آنها را بیان‌کرده است. این‌کتاب‌را تاکنون‌کسی ترجمه نکرده ونسخهٔ یونانی آن درمیان‌کتابهای من است واسحق آن‌را برای بختیشوع به سریانی ترجمه‌کرده است.

۷۸- کتابه فی‌تدبیر الامراض الحادة علی رای بقراط

کتاب او «در چارهٔ بیماریهای سخت بنابر رای بقراط». این‌کتاب دریك مقاله است وغرض او درآن ازعنوان آن شناخته می‌شود ومن آن را چندی پیش به‌سریانی برای بختیشوع وپس ازآن به‌عربی برای محمدبن موسی ترجمه‌کردم.

۷۹- کتابه فی‌ترکیب الادویه

کتاب‌او «درترکیب داروها». این کتاب‌را درهفده‌مقاله قرارداده. درهفت‌مقاله ازآن‌اجناس داروهای مرکب‌را باجمال یادکرده وجنس هریك‌ازآنهارا برشمرده مثلاً جنس‌داروهائی که‌درزخم‌هاگوشت‌می‌رویاندوجنس داروهائی که زخم‌هارا دمل می کنند وجنس‌داروهائی که به‌تحلیل می‌برد وبرهمین قیاس دیگر اجناس داروها را هریك جدا جدا یادکرده است. وغرض او دراین‌کتاب آن‌است‌که روش ترکیب داروها را به طور نمونه توصیف کند و از همین جهت عنوان این هفت مقاله را «در ترکیب داروها بر پایه‌نمونه‌ها واجناس» قرارداده. وده‌مقاله دیگرراچنین عنوان‌داده «درترکیب داروها برحسب جاهای دردناك» و مقصود او اینست‌که در این ده مقاله‌که ترکیب داروها را توصیف می کند نمی‌خواهد آگاهی دهدکه هربك ازاقسام داروها عمل خاصی را درهر یك ازبیماریها انجام می‌دهد بلکه عمل آنهارا برحسب محل‌های مختلف یعنی عضو-هائی که درآنها بیماری وجود دارد معین می‌سازد واز سر آغاز می کند وسپس می‌رسد به اعضای دیگر تا به پائین‌ترین عضو پایان می‌دهد. سرجس این کتاب‌را ترجمه‌کرده بود ومن درزمان خلافت امیرمومنان متوکل آن‌را برای یحیی بن‌ماسویه ترجمه‌کردم وحبیش ازروی ترجمه‌من برای محمدبن موسی به‌عربی ترجمه‌کرد.

۸۰- کتابه فی‌الادویةالتی‌یسهل وجودها

کتاب او «در داروهائی که‌آسان یافت می‌شوند». این کتاب در دومقاله است. وغرض او درآن ازعنوان‌کتاب آشکار می گردد. من نسخه‌ای ازآن به یونانی اصلاً نیافتم و نشنیدم‌که آن نزدکسی باشد باآنکه من در جستجوی آن کوشش تمام بردم. سرجس آن‌را ترجمه‌کرده جزآنکه آنچه‌که در این زمان نزد سریانیان است فاسد و نادرست است. مقاله دیگری در این فن بدان افزوده‌گشته و به جالینوس نسبت داده شده درحالی که آن از جالینوس نیست بلکه از فلغریوس است من این مقاله را دیدم وآن را بامقالات دیگری ازفلغریوس برای بختیشوع به سریانی ترجمه‌کردم. مفسران کتب براین اکتفا نکردند بلکه هذیان‌های فراوان وصفات عجیب وغریب وداروهائی که‌جالینوس هرگز نه‌دیده ونه شنیده‌بود بدان افزودند. درجائی‌یافتم که اوریباسیوس گفته است‌که درزمان خود نسخه‌ای ازآن‌را نیافته است. یکی از دوستان من ازمن

خواست که نسخهٔ سریانی کتاب را بخوانم و تصحیح کنم برحسب آنچه بپندارم که عقیدهٔ جالینوس است ومن چنین کردم.

۸۱- کتابه فی الادویة المقابلة للادواء

کتاب او «درداروهائی که بادردها برابرند». این کتاب را دردومقاله نهاده درمقاله نخستین ازآن امر تریاك و در مقاله دوم سایر معجون‌ها را توصیف کرده است. تااین زمان این کتاب ترجمه نشده بود ونسخه یونانی آن درمیان کتابهای من موجود است وسپس یوحنابن بختشیوع آن‌را به سریانی ترجمه کرد و درآن از من یاری گرفت و عیسی‌بن یحیی آن‌را ازروی ترجمه من برای احمدبن موسی به‌عربی ترجمه کرد.

۸۲- کتابه فی التریاق الی بمفولیانس

کتاب او «درتریاك خطاب به بمفولیانس». این کتاب مقاله‌ای کوتاه است ومن آن‌را به‌سریانی دیدم وگمان می‌برم که در روزگار جوانی آن‌را ترجمه کردم همین‌قدر می‌دانم که آن‌را نادرست یافتم ونمی‌دانم وراقان آن‌را فاسد ساخته‌اند یاکسی خواسته آن‌را اصلاح کند وافساد کرده‌است. نسخهٔ یونانی آن درمیان کتابهای من است وعیسی آن‌را به‌عربی برای ابوموسی‌بن عیسی کاتب ترجمه کرده است.

۸۳- کتابه فی التریاق الی فیسن

کتاب او «در تریاك خطاب به‌فیسن» این کتاب نیزدریك مقاله است وایوب آن را به‌سریانی ترجمه کرده و گمان می‌برم که یحیی‌بن بطریق آن‌را به‌عربی ترجمه کرده است ونسخه آن درمیان کتابهای من موجود است.

۸۴- کتابه فی الحیلة لحفظ الصحة

کتاب او «درچاره بهداشت». این کتاب‌را درشش مقاله نوشته وغرض اودرآن اینست که تعلیم دهد که چه‌گونه تندرستی تندرستان نگهداری می‌شود چه آنانکه درنهایت کمال تندرستی هستند وچه آنانکه تندرستی‌شان از نهایت کمال کمتر است و نیز چه

آنانکه به‌سیرت آزادگان هستند وچه آنانکه بسیرت بردگان‌اند. ثیوفیل رهاوی این کتاب را ترجمه‌ای بد ونادرست به‌سریانی کرده بود سپس من برای بختتشوع‌بن جبریل ترجمه کردم ودرهنگامی که ترجمه می کردم جزیك نسخه برای من آماده نگردید سپس نسخه‌ای یونانی ازآن یافتم وباآن مقابله وتصحیح کردم وپس ازآن حبیش آن را به‌عربی برای محمدبن موسی وسپس اسحق برای علی‌بن یحیی ترجمه‌کرد.

۸۵- کتابه المسمی ثراسوبولس

کتاب او که به «ثراسوبولس» نامیده شده. این کتاب دریك مقاله است وغرض اودرآن این است که بررسی کند دراینکه آیا نگهداری تندرستی تندرستان در وظیفه علم طب است ویا اینکه اصحاب ریاضت (= ورزش) بایدبدان بپردازند واین همان مقاله‌ای است که در آغازکتاب چارهٔ تندرستان (= تدبیرالاصحاء) بدان اشاره کرده آن‌جا که‌گفته است علمی که عهده‌دار امور بدنهاست یکی است چنانکه در غیر این کتاب آن‌را آشکار ساخته‌ام. من این مقاله را به‌سریانی ترجمه‌کردم و حبیش آن‌را به‌عربی برای ابوالحسن احمدبن موسی ترجمه‌کرد.

۸۶- کتابه فی الریاضیة بالکرة الصغیرة

کتاب او «در ورزش باگوی کوچك». این کتاب دریك مقاله کوتاه است که در آن ورزش با چوگان و گوی کوچك را می‌ستاید و آن‌را بر همه انواع ورزش مقدم می‌دارد. من این کتاب‌را باکتاب پیشین به‌سریانی ترجمه‌کردم وحبیش آن‌را به‌عربی برای ابوالحسن احمدبن موسی ترجمه‌کرد و او این کتاب را بااسحق مقابله و اصلاح کرده است.

کتابهای اودر تفسیر کتابهای بقراط:

۸۷- تفسیره لکتاب عهدبقراط

«گزارش او از پیمان نامهٔ بقراط». این کتاب در یك مقاله است من آن‌را به سریانی ترجمه‌کردم وشرحی درباره مواضع دشوار آن بدان افزودم. حبیش آن‌را به عربی برای ابوالحسن احمدبن موسی ترجمه‌کرد وعیسی‌بن یحیی نیزآن‌را ترجمه‌کرده

است.

۸۸- تفسیره لکتاب الفصول

«گزارش او از کتاب الفصول» این کتاب را درهفت مقاله نهاده. ایوب آن‌را ترجمه نادرستی کرده بود و جبریل بن بختیشوع خواست آن‌را اصلاح کند بر فساد آن افزود پس من آن‌را با یونانی آن مقابله واصلاح کردم اصلاحی که به‌ترجمه مانندگی داشت ومتن سخن بقراط را جداگانه بدان افزودم. احمدبن محمد معروف به‌ابن‌المدبر ازمن ترجمه آن‌راخواست من یك مقاله از آن‌را به‌عربی ترجمه کردم سپس ازمن خواست که‌آغاز به‌ترجمه مقاله دیگر نکنم تاآنکه مقاله‌ای‌راکه ترجمه‌کرده‌بودم بخواند واو را شغلی پیش‌آمد وترجمه‌کتاب منقطع گردید وچون محمدبن موسی آن مقاله را دید ازمن خواست که‌کتاب را به پایان رسانم و من آن‌را ازپایان ترجمه‌کردم.

۸۹- تفسیره لکتاب الکسر

«گزارش او ازکتاب الکسر». این کتاب‌را در سه مقاله قرارداده. من به نسخه یونانی‌آن دست یافتم ولی آمادگی ترجمه آن‌را نیافتم سپس آن‌را به‌سریانی ترجمه کردم ونیز باآن متن سخن بقراط را نیز ترجمه‌کردم.

۹۰- تفسیره لکتاب ردالخلع

«گزارش اواز کتاب ردالخلع». این کتاب را در چهارمقاله‌آورده وداستان این کتاب همچون داستان‌کتاب پیشین است.

۹۱- تفسیره لکتاب تقدمةالمعرفة

«گزارش اوازکتاب تقدمةالمعرفة». این کتاب‌را درسه‌مقاله قرارداده. سرجس این کتاب را به‌سریانی ترجمه‌کرده بود سپس من آن‌را برای سلمویه به‌سریانی ترجمه کردم‌ومتن کلام بقراط‌را برای‌ابراهیم‌بن‌محمدبن موسی به‌عربی ترجمه‌کردم و گزارش را عیسی‌بن یحیی به‌عربی ترجمه‌کرد.

۹۲- تفسیره لکتاب تدبیر الامراض الحادة

«گزارش او از کتاب چارهٔ بیماریهای سخت». این کتاب را در پنج مقاله قرارداده ونسخه آن درمیان کتابهای من است ولی برای ترجمه آن آمادگی نیافته‌ام و آگاه گشته‌ام که ایوب آن‌را ترجمه کرده است. ومن این کتاب را بامتن سخن بقراط ترجمه ومعانی آن‌را به صورت پرسش وپاسخ مختصر کردم سپس عیسی‌بن یحیی سه مقاله از این کتاب را به‌عربی برای ابوالحسن احمدبن موسی ترجمه‌کرد واین سه مقاله گزارش بخش درست ازاین کتاب است ودو مقاله دیگر گزارش مشکوك ازآن است [و عیسی نیز سه مقاله اول را ترجمه‌کرده است]

۹۳- تفسیره لکتاب القروح

«گزارش اوازکتاب زخم‌ها»این کتاب‌را دریك مقاله‌نهاده وتا این‌زمان ترجمه نشده بود و نسخهٔ‌آن در میان کتابهای من بود سپس من‌آن‌را به سریانی با متن کلام بقراط برای عیسی‌بن یحیی ترجمه‌کردم.

۹۴- تفسیره لکتاب جراحات الرأس

«گزارش‌او ازکتاب زخم‌های‌سر». این کتاب دریك مقاله‌است. وگمان می‌برم که‌ایوب‌آن‌را ترجمه‌کرده است. ونسخه آن در میان کتابهای من است و من‌آن‌را به سریانی ترجمه‌کردم ونسخه‌ای ازمتن سخن بقراط نیافتم وپس‌از آن جوامع آن‌کتاب را مختصر ساختم.

۹۵- تفسیره لکتاب ابیدیمیا

«گزارش اوازکتاب اپیدمی ($Epidemy =$)». مقاله‌اول ازاین‌کتاب را در سه مقاله‌گزارش کرده است. ایوب آن‌را به‌سریانی ترجمه‌کرد ومن‌آن‌را به‌عربی برای محمدبن موسی ترجمه‌کردم. ومقاله دوم را نیز در سه مقاله‌گزارش کرده‌که ایوب آن را به‌سریانی ترجمه‌کرده ومن آن را به‌عربی ترجمه‌کرده‌ام. و مقاله سوم را در شش مقاله‌گزارش‌کرده است نسخه یونانی این کتاب بدست من افتاد ولی مقاله پنجم از گزارش ازآن ساقط شده بود وپرغلط وازهم گسیخته و نامنظم بود و من آن‌را مرتب

گردانیدم و به یونانی نوشتم و سپس آن را به سریانی و عربی برای محمدبن موسی ترجمه‌کردم و مقدارکمی از آن بازمانده بودکه واقعه‌ای برای کتابهای من رخ داد و پایان رسانیدن آن‌را به تعویق انداخت. مقالهٔ ششم را در هشت مقاله‌گزارش‌کرده وایوب آن‌را به‌سریانی ترجمه‌کرده ونسخه این مقاله ازکتاب اپیدمی همه آن درمیان کتابهای من موجود است وجالینوس ازکتاب اپیدمی فقط این چهار مقاله را ترجمه کرده ولی سه مقالهٔ ناقص یعنی چهارم وپنجم وهفتم راگزارش نکرده زیراگفته است که آنها ساختگی است وبه بقراط نسبت داده شده وسازنده آن استوار در علم نبوده است. و من به ترجمه‌گزارش مقاله دوم از اپیدمی جالینوس خود ترجمهٔ متن سخن بقراط‌را به سریانی وعربی هریك‌جداگانه افزودم سپس هشت مقاله‌ای راکه جالینوس درآن مقاله ششم ازکتاب اپیدمی راگزارش کرده به‌عربی ترجمه‌کردم وقتی ازگزارش جالینوس ازچهار مقاله از کتاب بقراط‌که معروف به اپیدمی است یعنی مقاله اول ودوم وسوم وششم نوزده مقاله فراهم‌گشت مطالب آن‌را به صورت پرسش و پاسخ به‌سریانی مختصرگردانیدم وعیسی‌بن یحیی‌آن‌را به‌عربی ترجمه‌کرد.

۹۶- تفسیره‌لکتاب‌الاخلاط

«گزارش او از کتاب اخلاط». جالینوس گفته است‌که‌آن‌را در سه مقاله قرار داده ومن نسخه یونانی این‌کتاب را در زمان پیشین ندیده بودم سپس آن‌را یافتم و به‌سریانی بامتن سخن بقراط ترجمه‌کردم وعیسی‌بن یحیی آن‌را به‌عربی برای ابوالحسن احمدبن موسی‌ترجمه‌کرد.

۹۷- تفسیره‌لکتاب‌تقدمة‌الانذار

«گزارش او ازکتاب تقدمةالانذار» تااین زمان نسخه‌ای ازآن را نیافته‌ام.

۹۸- تفسیره‌لکتاب قطیطریون

«گزارش اوازکتاب قطیطریون». این‌کتاب را جالینوس در سه مقاله گزارش کرده است. نسخه‌ای یونانی ازاین‌کتاب بدستم رسید و فرصت خواندن آن برای من پیدا نشد چه‌رسد به ترجمه‌آن وکسی‌را نمی‌شناسم که‌آن‌را ترجمه‌کرده باشد. ونسخه

یونانی آن در میان کتابهای من بود سپس آن را به‌سریانی ترجمه کردم و برای آن جوامعی ساختم.

سپس حبیش آن‌را برای محمدبن موسی به‌عربی ترجمه‌کرد.

۹۹- تفسیره لکتاب‌الهواءِ والماءِ والمساکن

«گزارش اوازکتاب هوا وآب ومساکن». این‌کتاب را نیزدرسه مقاله قرارداده ومن آن‌را برای سلمویه به‌سریانی ترجمه‌کردم وترجمه متن سخن بقراط را با شرحی کوتاه بدان افزودم ولی آن‌را به پایان نرساندم ومتن بقراط را نیزبه‌عربی برای محمد بن موسی ترجمه کردم و حبیش گزارش جالینوس را به عربی برای محمدبن موسی ترجمه‌کرد.

۱۰۰- تفسیره لکتاب‌الغذاءِ

«گزارش اوازکتاب غذا». این‌کتاب را درچهارمقاله قرارداده و من آن را به سریانی برای سلمویه ترجمه‌کردم و ترجمه متن سخن بقراط را با شرحی‌کوتاه بدان افزودم.

۱۰۱- تفسیره لکتاب طبیعة‌الجنین

«گزارش او ازکتاب طبیعت جنین». برای این‌کتاب‌گزارشی ازگفتهٔ جالینوس نیافتم‌وجالینوس نیزخود درفهرستش‌ازاین‌کتاب یادنکرده‌جزاینکه‌آن‌را دیدم که‌درسه جزء تقسیم‌کرده درکتابی که‌آن‌را «درعلم بقراط درتشریح» ساخته است ویادکرده‌که جزء اول وسوم ازاین‌کتاب منسوب به بقراط است واز بقراط نیست وفقط جزء دوم آن بدرستی از اوست و این جزء را جاسیوس اسکندرانی گزارش‌کرده است و ما دو گزارش از هر سه جزء یافتیم یکی از آن دو سریانی و بنام جالینوس است و آن را سرجس ترجمه‌کرده بود وهنگامی‌که ما بررسی ازآن‌کردیم دانستیم که ازبالبس است و دیگری یونانی است و وقتی تفحص در آن کردیم آن‌را از سورانوس که از پیروان موثوذیقو بوده است یافتیم. [حنین متن این کتاب را - جز کمی ازآن‌را - در زمان خلافت معتز به‌عربی ترجمه‌کرده است].

۱۰۲ـ تفسیره لکتاب طبیعة الانسان

«گزارش او از کتاب طبیعة الانسان». این کتاب را در سه مقاله قرار داده درآنچه که حفظ شده است. ونسخه یونانی آن در میان کتابهای من بود و فرصت ترجمه آن برای من پیدا نشد و گمان نمی‌برم که دیگری هم آن‌را ترجمه کرده باشد سپس من آن را کامل گردانیدم و به سریانی ترجمه کردم [حنین مقاله... از گزارش جالینوس براین کتاب را مختصر ساخته و به‌عربی ترجمه کرده است وعیسی‌بن یحیی گزارش جالینوس براین کتاب را از پایانش ترجمه کرده است].

جالینوس مقاله های دیگری نوشته که در برخی از آنها متن سخن بقراط را یاد کرده ودر برخی دیگر غرض بقراط را از متن سخن او بیان کرده است و من از میان این‌ها تعدادکمی یافتم که اکنون آنها را یاد می کنم:

۱۰۳ـ کتابه فی ان الطبیب الفاضل فیلسوف

کتاب او «دراینکه پزشک فاضل فیلسوف است». این کتاب دریك مقاله است و ایوب آن‌را به‌سریانی ترجمه کرده سپس من آن را به‌سریانی برای فرزندم و به‌عربی برای اسحق‌بن سلیمان ترجمه کردم وپس ازآن عیسی‌بن یحیی آن را به عربی ترجمه کرد.

۱۰۴ـ کتابه فی کتب بقراط الصحیحة وغیرالصحیحة

کتاب او «درکتابهای صحیح و ناصحیح بقراط». این کتاب دریك مقاله است وکتابی نیکو وسودمند است. ونسخه آن درمیان کتابهای من بود و فرصت ترجمه آن‌را نیافتم وگمان نمی‌برم که دیگری آن‌را ترجمه کرده باشد سپس آن را به سریانی برای عیسی‌بن یحیی ترجمه کردم وبرای آن خلاصه‌ای ساختم. [اسحق‌بن یحیی آن را برای علی‌بن یحیی ترجمه کرده است].

۱۰۵ـ کتابه فی البحث عن صواب ماثلب به قواینطوس اصحاب بقراط الذین قالوا بالکیفیات الاربع

کتاب او «در بحث از صواب آنچه که یاران بقراط که قائل به کیفیات چهار

گانه بودند قواینطوس بدگفتند». نسخه یونانی آن درمیان کتابهای من بود و آمادگی خواندن آن‌را پیدا نکردم وبراستی نمی‌دانم که آیا آن ازجالینوس است یا نه و گمان نمی‌برم که ترجمه شده باشد.

۱۰۶- کتابه فی السبات علی رأی بقراط

کتاب او «درسبات بنابر رای بقراط». داستان این کتاب همچون داستان کتابی است که پیش ازاین یادکردم

۱۰۷- کتابه فی الفاظ بقراط

کتاب او «در الفاظ بقراط». این کتاب نیز دریك مقاله است وغرض او درآن اینست که الفاظ غریب بقراط را که درهمهٔ کتابهایش بکاربرده‌شده گزارش کند واین کتاب برای کسی که یونانی می‌خواند سودمند است واما کسی که غیرزبان یونانی‌را می‌خواند بدان نیازمند نیست واصلاً ممکن نیست که ترجمه شود. ونسخه آن در میان کتابهای من است.

و اما کتابهای دیگری که جالینوس در فهرست خود متذکرشده که درآنها به اندیشهٔ بقراط گرائیده هیچ یك را تا این زمان نیافتم و همچنین است کتابهائی راکه یاد آورشده که در آنها به روش ارسطو متمایل گردیده است جز آن کتابهائی که پیش ازاین ازآنها یاد شد.

واما ازکتابهائی که گفته است که درآنها به طریقه اسقلیبیادس میل نموده است فقط مقاله کوتاهی یافتم که آن‌را اکنون یاد می کنم:

۱۰۸- کتابه فی جوهرالنفس ماهوعلی رأی اسقلیبیاذس

کتاب او «درگوهرنفس بنابررای اسقلیبیادس». من این مقاله‌را به‌سریانی برای جبریل ترجمه‌کردم در وقتی که جوان بودم وبه درستی آن ترجمه اطمینان ندارم زیرا آن‌را از روی یك نسخه که آن هم نادرست بود ترجمه‌کردم.

واما ازکتابهائی که در آنها روش اصحاب تجارب را برگزیده سه‌مقاله یافتم که عبارتند از:

۱۰۹- کتابه فی التجربة الطبیة

کتاب او «در تجربهٔ پزشکی». این کتاب دریک مقاله است که در آن احتجاجات اصحاب تجارب و اصحاب قیاس را که بر یکدیگر آورده‌اند نقل می کند. و من آن را در همین نزدیکی‌ها به‌سریانی برای بختیشوع ترجمه کردم.

۱۱۰- کتابه فی الحث علی تعلم الطب

کتاب او «در ترغیب برآموختن پزشکی». این کتاب نیز در یک مقاله است و کتاب مینوذوطس‌را درآن استنساخ کرده. واین کتابی نیکو وسودمند وظریف است. من آن‌را به‌سریانی برای جبریل ترجمه کردم وحبیش آن‌را برای احمدبن موسی ترجمه کرد.

۱۱۱- کتابه فی جمل التجربة

کتاب او «درجمل تجربه». این کتاب نیز دریک مقاله است. ومن آن‌را استناخ کردم ولی ترجمه نکردم.

و اما از کتابهائی که درآن روش اصحاب سومین فرقه ازپزشکی را انتخاب کرده فقط یک مقاله یافتم ووقتی بدقت مورد بررسی قرار دادم دانستم که آن مجهول است. ولی من برپایه آنچه که می‌دانستم آن‌را به‌سریانی برای بختیشوع ترجمه کردم.

و کتابهای دیگری ازاو یافتم که او درفهرست خود یاد نکرده ومن اکنون آنها را یاد می کنم:

۱۱۲- کتابه فی محنة افضل الاطباء

کتاب او «درآزمایش برترین پزشکان». این کتاب دریک مقاله است ومن آن‌را به‌سریانی برای بختیشوع وبه عربی برای محمدبن موسی ترجمه کردم.

۱۱۳- کتابه فیمایعتقده رأیا

کتاب او « در اعتقادات او ». این کتاب در یک مقاله است که درآن آنچه که دانسته‌شده وآنچه که‌دانسته نشده وصف می کند. واین کتاب‌را ایوب به‌سریانی ترجمه

کرده ومن آن‌را به سریانی برای فرزندم اسحق ترجمه‌کردم وثابت‌بن قره آن‌را بعربی برای محمدبن موسی ترجمه‌کرد وعیسی‌بن یحیی آن را به عربی ترجمه‌کرد و اسحق آن‌را با اصل مقابله‌کرد ومن آن‌را برای عبدالله‌بن اسحق اصلاح کردم.

۱۱۴- کتابه فی‌الاسماء الطبية

کتاب او «در نامهای پزشکی». ابن‌کتاب را در پنج مقاله قرارداده و غرض او درآن اینست که بیان‌کند نامهائی راکه پزشکان بکار برده‌اند چه معنی ازآن اراده کرده‌اند. من نسخه یونانی آن را استنساخ‌کردم ولی ترجمه نکردم ودیگری هم‌آن را ترجمه نکرده پس‌ازچندی سه مقاله ازآن را ترجمه‌کردم و حبیش مقاله اول از آن را به عربی ترجمه‌کرد.

اماکتابهائی‌که او دربرهان نوشته ومن بانها دسترسی‌پیداکرده‌ام عبارتند از:

۱۱۵- کتابه فی‌البرهان

کتاب او «دربرهان». این‌کتاب‌را در پانزده مقاله قرار داده و غرض او درآن اینست‌که بیان‌کند روش تبیین‌آنچه ضرورة مبین می‌شود چیست و هدف ارسطو در کتاب چهارم خود درمنطق همین بوده است. وتا کنون‌کسی ازاهل زمان ما نسخه‌ای کامل ازآن را به یونانی بدست نیاورده با وجود اینکه جبریل همت زیادی به جستن آن‌گماشته است ومن‌هم به‌جستن‌آن فراوان پرداختم وبرای یافتن‌آن شهرهای جزیره وشام و فلسطین ومصر راگشتم تا اینکه به اسکندریه رسیدم وچیزی از آن را نیافتم فقط دردمشق بودکه به حدود نیمی ازآن دسترسی یافتم‌که مقالاتی نامتوالی وناتمام بود وجبریل هم مقالاتی از آن یافت‌که همهٔ آنها عین مقالاتی‌که من یافته بودم نبود وایوب آنچه راکه او یافته بود برای او ترجمه کرد ولی من جانم آرام نمی‌یافت به ترجمه آن‌کتاب تاوقتی‌که خواندن آن‌را چنانکه بایدکامل نکنم زیرا نقصان واختلال در آن وجود داشت و من هم آرزومند و مشتاق به یافتن همه کتاب بودم. سپس من آنچه راکه یافته بودم به سریانی ترجمه‌کردم وآن عبارت بود از جزئی کوتاه ازمقاله دوم و بیشتر از مقاله سوم و حدود نیمی از مقانه چهارم ازآغاز آن ومقاله نهم بجز قسمتی از آغاز آن‌که ساقط شده بود. ومقالات دیگر تا آخرکتاب را یافتم بجز مقاله

پانزدهم زیرا پایان آن ناقص بود. [عیسی‌بن یحیی آنچه راکه او از مقاله دوم تامقاله یازدهم یافته بود ترجمه کرد و اسحق‌بن حنین ازمقاله دوازدهم تا مقاله پانزدهم را به عربی ترجمه کرد].

کتابهای دیگر او در این فن بسیار است و فهرست او بر این موضوع گواه می‌باشد ولی بهیچ یك از آنها دست نیافتم بجز مقاله‌ای:

۱۱۶- فی‌القیاسات‌الوضعیة

«در قیاسهای وضعی». این‌مقاله‌را چنانکه سزاواراست نیازمودم ونداستم که چه در آن است.

وپاره‌ای ازکتاب او:

۱۱۷- فی‌قوام الصناعات

«درقوام صناعات».

و مقاله هائی که بزودی هنگام یادکردن کتابهائی که منسوب به فلسفه ارسطو است یاد می‌کنم وبدین جهت خود را مجبور نمی‌کنم که این کتابهارا ذکر کنم زیرا آنکس که بخواهدمی تواند آنهارا ازکتاب فهرست دریابد.

آنچه که ازکتابهای او دراخلاق یافتیم:

۱۱۸- کتابه‌کیف یتعرف‌الانسان ذنوبه وعیوبه

کتاب او «چه‌گونه آدمی به‌گناهان وعیبهایش آشنا می‌گردد». جالینوس خود یادکرده‌که این کتاب را در دو مقاله آورده ولی من فقط یك مقاله ازآن‌را یافتم وآن هم ناقص بود. و من قسمتی از آن‌را برای داود متطبب بسریانی در زمانی پیش ترجمه‌کردم و ترجمه آن بدون‌کامل‌گردانیدن آنچه راکه بیونانی یافته بودم بجهت عارضه‌ای‌که عارض شد منقطع‌گردید سپس بختیشوع اندکی پیش از من خواست‌که آن‌را تمام‌کنم من آن‌را به مردی رهاوی‌که او را توما می‌گفتند دادم او آنچه را که بازمانده بود ترجمه‌کرد ومن آن‌را صفحه بینی واصلاح‌کردم وبه آنچه‌که پیش‌ازاین ترجمه‌کرده بودم افزودم.

۱۱۹- کتابه فی الاخلاق

کتاب او «در اخلاق». این کتاب را در چهارمقاله قرار داده وغرض اودر آن اینست که اخلاق وسبب‌ها ودلیل‌ها ودرمان آن را توصیف کند. این کتاب را مردی از صابیان موسوم به منصوربن اثاناس به سریانی ترجمه کرده و می‌گویندکه ایوب رهاوی نیز آن را ترجمه‌کرده است. ترجمهٔ منصور را من دیدم و آن را نپسندیدم و اما آنچه راکه می‌گویند ایوب ترجمه‌کرده من ندیده‌ام ونمی‌دانم نیزکه چیزی ازآن ترجمه شده است یانه. اما من این کتاب را به سریانی ترجمه نکردم ولی به عربی ترجمه کردم و ترجمه را برای محمدبن موسی می‌ساختم سپس مصاحبت محمدبن عبدالملك مرا از ترجمهٔ کتاب باز داشت ومحمد از من خواست که آنچه راکه ترجمه کرده بودم بپایان رسانم وچنان‌کردم. وحبیش آن‌را ازروی ترجمه من برای یوحنابن ماسویه ترجمه کرده ومن بدان دست نیافته‌ام.

۱۲۰- کتابه فی‌صرف الاغتمام

کتاب او «در راندن اندوه». این کتاب در یك مقاله است و آن را برای مردی نوشته که ازاو پرسیده: «چه‌گونه است که هیچ‌گاه ترا اندوهناك ندیده‌ام» او سبب آن را توصیف کرده و بیان داشته که اندوه برای چه چیز لازم است وبرای چه‌چیز لازم نیست، ایوب این‌کتاب را به سریانی ترجمه‌کرده بود ومن آن را برای داود متطبب به سریانی ترجمه‌کردم وحبیش آن را به عربی برای محمدبن موسی ترجمه‌کرد.

۱۲۱- کتابه فی‌ان الاخیارقد ینتفعون باعدائهم

کتاب او «در اینکه نیك مردان‌گاهی ازدشمنانشان سود می‌جویند». این کتاب نیز دریك مقاله است ومن آن‌را برای داود به سریانی ترجمه‌کردم و حبیش آن را به عربی برای محمدبن موسی ترجمه‌کرد، وعیسی نیز آن‌را به عربی ترجمه‌کرده است.

اما ازکتابهائی که درآن روش فلسفهٔ افلاطون را دنبال‌کرده جز دوکتاب زیر چیزی نیافتم غیرازکتاب «الاراء» که پیش ازاین یادکردم.

۱۲۲- کتابه فیماذکره افلاطون فی کتابه‌المعروف بطیماوس من علم‌الطب.

کتاب او «در آنچه‌که افلاطون درکتاب خودکه معروف به طیماوس در علم پزشکی است یادکرده است». این کتاب را در چهار مقاله قرار داده من آن را یافتم ولی آغاز آن‌کمی ناقص بود وفرصت ترجمهٔ آن برایم پیدا نگردید پس از چندی آن را به‌سریانی ترجمه ونقصان آغازش راکامل‌کردم و مقالهٔ نخستین از آن را به‌عربی ترجمه‌کردم واسحق مقالات بازمانده را به‌عربی ترجمه‌کرد.

۱۲۳- کتابه فی‌ان قوی النفس تابعة‌لمزاج البدن

کتاب او «در اینکه نیروهای نفس تابع مزاج بدن است». این کتاب در یك مقاله است و غرض او در آن از عنوانش آشکار می‌گردد. ایوب آن را به سریانی ترجمه‌کرده بود سپس من آن را به‌سریانی برای سلمویه ترجمه‌کردم وحبیش ازروی ترجمهٔ من آن را برای محمدبن موسی ترجمه‌کرد وشنیدم‌که محمد آن را با اصطفن یونانی مقابله وجاهائی ازآن را اصلاح‌کرده است.

و دراین فن‌کتابهای دیگری یافتم که چهارمقاله ازهشت مقالهٔ‌جالینوس درآن بود ومشتمل بود بر:

۱۲۴- جوامع کتب افلاطون

«جوامع کتابهای افلاطون». درمقالهٔ اول از آن جوامع پنج کتاب ازکتابهای افلاطون است‌که عبارتند از: کتاب اقراطلس دراسماء وکتاب سوفسطیس در قسمت وکتاب بولیطیقوس درمدبر وکتاب برمنیدس درصور وکتاب اوثیذیمس. ودر مقالهٔ دوم جوامع‌چهار مقاله ازکتاب افلاطون درسیاست است. ودرمقالهٔ سوم جوامع شش مقاله بازمانده ازکتاب سیاست وجوامع‌کتاب معروف به‌طیماوس درعلم طبیعی‌است. و درمقالهٔ چهارم مجمل معانی دوازده مقاله در سیر از افلاطون است. سه مقالهٔ اول را من برای ابوجعفر محمدبن موسی به‌عربی ترجمه کردم [عیسی همهٔ آن را ترجمه کرده وحنین‌جوامع کتاب سیاست‌را اصلاح‌کرده است].

۱۲۵- فی ان المحرك الاول لایتحرك

«دراینکه محرك نخستین خود حرکت نمی کند». این کتاب دریك مقاله است و من آن را در زمان خلافت واثق به‌عربی برای محمدبن موسی ترجمه کردم و پس از آن آن‌را به‌سریانی ترجمه کردم وعیسی بن یحیی آن‌را به‌عربی ترجمه کرد زیرانسخه‌ای‌را که‌من درقدیم ترجمه کرده بودم گم شده بود[سپس اسحق بن حنین آن‌را به‌عربی ترجمه کرد].

۱۲۶- کتابه فی المدخل الی المنطق

کتاب او «درمدخل منطق». این کتاب دریك مقاله‌است ودرآن چیزهائی راکه دانشجویان در علم برهان بدان نیازمندند وازآن سود می‌جویند بیان کرده است. من آن را به‌سریانی ترجمه کردم و حبیش آن را بعربی برای محمدبن موسی ترجمه کرد [حنین آن را برای علی‌بن یحیی مقابله واصلاح کرده است].

۱۲۷- کتاب فی عدد المقاییس

«کتاب او در عدد قیاس‌ها». این کتاب در یك مقاله است. من آن را بررسی نکرده بودم شپس آن را به‌سریانی ترجمه کردم [اسحق آن را به‌عربی ترجمه کرد و حنین آن را برای علی‌بن یحیی مقابله واصلاح کرده است].

۱۲۸- تفسیره للکتاب الثانی من کتب ارسطوطالس الذی یسمی باریمانیاس

«گزارش او ازکتاب دوم از کتابهای ارسطو که موسوم به‌باریمانیاس است».
این کتاب را درسه مقاله قرار داده وما نسخه‌ای ناقص ازآن یافتیم.
اما ازکتابهایی که در آنها روش رواقیان را پیش گرفته من چیزی نیافتم و همچنین است کتابهائی که درآنها روش سوفسطاس رابرگزیده است.
و اما ازکتابهائی که مشترك میان نحویان واهل بلاغت است با آنکه فراوان است فقط یك مقاله یافتم و آن اینست :

۱۲۹- کتابه فیما یلزم الذی یلحن فی کلامه

کتاب او «درآنچه لازم است برای کسی که درسخن خود لحن دارد». این کتاب

را درفهرست در هفت مقاله یافتم ونمی‌دانم شاید خطا از ناسخان باشد ولی آنچه را که من یافتم فقط یك مقاله است. ومن آن را نه به سریانی ترجمه کردم و نه به‌عربی و دیگری هم آن را ترجمه نکرده است.

اما کتابهای دیگرجالینوس راکه خود درفهرست یادکرده هرکه بخواهد بشناسد می‌تواند بشناسد چنانکه من از فهرست کتابهای او یادکردم و چیزی نماند برمن جز آنکه خبر دهم که در چه سنی این کتاب را نوشتم زیرا من امیدوارم که پس از این فرصت ترجمهٔ کتابهائی که تاکنون ترجمه نکردم پیدا شود اگر عمر مرا مهلت دهد و آنچه‌که از سن من در هنگام نوشتن این کتاب گذشته چهل وهشت سال است واین سال هزار وصدوشصت وهفت اسکندری می‌باشد ومن می‌توانم یادکنم در این کتاب آنچه را ترجمهٔ آن را آماده خواهم بود از کتابهائی که تاکنون ترجمه نکرده‌ام و وجودآنچه راکه تاکنون نیافته‌ام هرکدام‌را یك‌یك باسالی که‌آنها ترجمه می‌شوداگر خداوند بخواهد سپس درماه آذار از سال هزاروصدوهفتادوپنج اسکندری آنچه راکه ازآن وقت تاکنون ترجمه‌کرده‌ام بدین می‌افزائی.

[وکتابی انتزاع شده از یونانیان یافتم که نامش نامعلوم بودکه جوامع هفت کتاب ازکتابهای جالینوس درآن وجود داشت از جمله : جوامع کتاب «حیلةالبرء» وجوامع کتاب «العلل والاعراض» وجوامع کتاب «النبض‌الکبیر» و جوامع پنج مقالهٔ اول ازکتاب او در «الادویة المفردة» وجوامع کتاب «الحمیات» وجوامع کتاب «ایام البحران» وجوامع کتاب «الدلائل» که حنین آن‌را به‌عربی برای احمدبن موسی ترجمه کرده است].

[صاحب نسخه‌ای که من از روی‌آن استنساخ کردم درپایان نسخه‌اش به‌حکایت از صاحب نسخه‌ای که اونسخهٔ خود را از روی آن نسخه‌برداری کرده گفته است که او این انتزاعات را درنسخهٔ علی‌بن یحیی نیافته بلکه درنسخهٔ دیگری یافته است].

پایان یافت کتاب ابوزید حنین‌بن اسحق در آنچه با علم او از کتابهای جالینوس ترجمه شده بود. سپاس فراوان خدای راست.

فهرست‌ها

فهرست نامهای اشخاص

ب

ک

گ

ل

م

فهرست نامهای کتابها

ن

فهرست نامهای گروه‌ها و فرقه‌ها

الف

ب

مشخصات منابع و ماخذ

آذرباد مهرسپندان
اندرزآذرباد مهرسپندان، اخلاق ایران باستان، دینشاه ایرانی، برلن ۱۳۰۹

آشتیانی، میرزا مهدی مدرس
تعلیقه برشرح منظومهٔ حکمت، باهتمام مهدی محقق و عبدالجواد فلاطوری، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران، تهران ۱۳۵۲

آملی، سید حیدر
جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، به‌اهتمام هانری کربن و عثمان یحیی، تهران، ۱۹۶۹

ابراهیم حسن، دکترحسن
تاریخ‌الدعوة الفاطمیة، قاهره ۱۹۵۸ (چاپ دوم)
—— الفاطمیون فی‌مصر و اعمالهم السیاسیة والدینیة بوجه خاص، قاهره ۱۹۳۲

ابن‌ابار
المقتضب، قاهره ۱۹۵۸

ابن‌ابی‌اصیبعه، ابوالعباس موفق‌الدین احمدبن‌القاسم
عیون‌الانباء فی‌طبقات‌الاطباء، بیروت ۱۹۶۵

ابن‌ابی‌الحدید، عزالدین ابوحامدبن هبة‌الله
شرح نهج‌البلاغة، قاهره ۱۹۵۹-۱۵۶۴

ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی
اللباب فی‌تهذیب‌الانساب، قاهره ۱۹۵۶
—— الکامل‌فی‌لتاریخ ، دار صادر ودار بیروت، بیروت ۱۹۶۵

ابن اسفندیار، محمدبن حسن
تاریخ طبرستان، بکوشش عباس اقبال، تهران ۱۳۲۰

ابن بابویه، ابوجعفر محمدبن علی‌قمی
العقائد، شرح عقائدالصدوق شیخ مفید، تبریز ۱۳۴۶

ابن البلخی
فارسنامه، باهتمام لسترنج و نیکلسن، کمبریج ۱۹۲۱

ابن بیطار، ضیاءالدین عبدالله‌بن احمد اندلسی
الجامع لمفردات‌الادویة والاغذیة، قاهره ۱۲۹۱

ابن بطلان
تقویم‌الصحة، ترجمه فارسی باهتمام دکترغلامحسین یوسفی، تهران ۱۳۵۰

ابن تغری‌بردی، ابوالمحاسن جمال‌الدین یوسف
النجوم الزاهرة فی‌ملوك مصروالقاهره، افست ازچاپ دارالکتب المصریة

ابن تیمیه، ابوالعباس تقی‌الدین احمدبن عبدالحلیم
مجموعة‌الرسائل‌الکبری، قاهره ۱۳۲۳
ـــــ منهاج‌السنة‌النبویة، قاهره ۱۳۲۱

ابن جلجل، ابوداود سلیمان‌بن‌حسان‌اندلسی
طبقات‌الاطباء والحکماء، به‌تحقیق فواد سید، قاهره ۱۹۵۵

ابن‌الجوزی، ابوالفرج عبدالرحمن‌بن‌علی
تلبیس ابلیس، چاپ قاهره
ـــــ المنتظم فی‌تاریخ‌الملوك والامم، حیدرآباد دائرة‌المعارف‌العثمانیة، ۱۳۵۷-۱۳۵۹

ابن حزم‌اندلسی، ابومحمد علی‌بن‌احمد
رسائل، چاپ بولاق
ـــــ الفصل فی‌الملل والاهواء والنحل، قاهره ۱۳۱۷-۱۳۲۰
ـــــ ملخص ابطال‌القیاس والرای والاستحسان والتقلید، ۱۳۷۹

ابن الحشاء
مفیدالعلوم ومبیدالهموم، رباط‌الفتح، ۱۹۴۱

ابن حوقل، ابوالقاسم
صورة‌الارض، تهران، بدون تاریخ افست از چاپ فرنگ

ابن خلدون، ابوزید عبدالرحمن
مقدمه، قاهره ۱۹۳۰

ابن خلکان، ابوالعباس شمس‌الدین احمدبن محمد
وفیات‌الاعیان و انباء ابناء الزمان، تصحیح وتعلیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید
قاهره ۱۳۶۷، همچنین چاپ سنگی تهران

ابن درید
کتاب‌الاشتقاق، قاهره ۱۳۷۸

ابن رسته، ابوعلی احمدبن عمر
الاعلاق‌النفیسة، لیدن ۱۸۹۱

ابن رشد، ابوالولید محمدبن احمد
تفسیرما بعدالطبیعة، بیروت ۱۹۳۸-۱۹۵۲
—— تهافت‌التهافت، بیروت ۱۹۳۰
—— فصل‌المقال فیمابین‌الحکمة والشریعة من‌الاتصال، لیدن ۱۹۵۹
—— مناهج‌الادلة فی‌عقائدالملة، به‌تحقیق دکترمحمود قاسم، قاهره ۱۹۵۵

ابن سینا، ابوعلی حسین
القانون فی‌الطب، چاپ بولاق مصر

ابن شبهه
طبقات‌الشافعیة (نامهای‌کتب ومدرسان مدارس‌اسلامی ماخوذ از طبقات‌ابن‌شبهه)
باهتمام وستنفلد، گوتینگن ۱۸۳۷

ابن طیفور، ابوالفضل احمدبن طاهر
بغداد، قاهره ۱۳۶۸

ابن عبدربه
عقدالفرید، قاهره ۱۳۵۳

ابن‌العبری، ابوالفرج یوحناغریغوریوس
تاریخ مختصرالدول، بیروت ۱۹۵۸

ابن عقیل، بهاءالدین عبدالله
شرح‌الفیة ابن مالک، بتصحیح محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره ۱۹۶۵

ابن قطلوبغا، ابوالعدل زین‌الدین قاسم
تاج‌التراجم فی‌طبقات‌الحنفیة، بغداد ۱۹۶۲

ابن کثیر دمشقی
البدایة والنهایة، قاهره ۱۹۵۱

ابن المرتضی، احمدبن یحیی
المنیة والامل من‌کتاب‌الملل والنحل، بتصحیح ارنولد، حیدرآباد ۱۳۱۶ همچنین به‌تحقیق سوسنه دیوالد والزر، بیروت ۱۹۶۱
—— طبقات المعتزله = المنیة والامل

ابن میمون، عبیدالله موسی
دلالة‌الحائرین، ترجمه پینس، شیکاگو ۱۹۶۳ (انگلیسی)
—— شرح اسماءِالعقار، قاهره ۱۹۴۰
—— نامه او به‌ابن تبون، متفرقات ادب عبری، لندن ۱۸۷۲

ابن الندیم، محمدبن اسحق
الفهرست، قاهره ۱۳۴۸ ه و همچنین تهران ۱۳۴۶ ترجمه فارسی چاپ دوم

ابن نوبخت، ابواسحق ابراهیم
الیاقوت،رجوع شود به: حلی، انوارالملکوت فی‌شرح‌الیاقوت

ابن‌هانی
دیوان اشعار، بیروت ۱۳۲۶

ابن هشام، ابومحمد عبدالملک
السیرةالنبویة، مصطفی‌البابی الحلبی، قاهره ۱۳۵۵

ابواسحاق
هفت باب، بتصحیح ایوانف، تهران مطبعهٔ حیدری بدون تاریخ

ابوشامه، شهاب‌الدین عبدالرحمن
الروضتین فی‌اخبار الدولتین، بیروت دارالجیل

ابوعذبه، حسن‌بن عبدالمحسن
الروضة البهیة فیمابین‌الاشاعرة و الماتریدیة، حیدرآباد، ۱۳۲۲

ابوالفداءِ، اسماعیل‌بن علی
تاریخ، چاپ محمد افندی

ابونعیم، حافظ احمدبن عبدالله اصفهانی
حلیةالاولیاء و طبقات‌الاصفیاء، بیروت دارالکتب‌العربی، ۱۳۸۷

ابونواس، حسن بن‌هائی
دیوان، قاهره ۱۹۵۳

اخوان الصفا
رسائل، بیروت ۱۹۵۷

اخوینی، ابوبکر ربیع بن‌احمد
هدایةالمتعلمین، باهتمام دکترجلال متینی، مشهد ۱۳۴۴

ادام متز *A. Mez*
الحضارةالاسلامیة فی‌القرن الرابع، ترجمه‌محمدعبدالهادی ابوریده، قاهره۱۹۴۷

اسامةبن منقد
کتاب‌الاعتبار، باهتمام فیلیپ حتی، پرینستون ۱۹۳۰

اسفراینی، ابوالمظفرشاهفوربن طاهر
التبصیرفی‌الدین،قاهره ۱۳۷۴

اشعری، ابوالحسن
رسالة فی‌استحسان‌الخوض فی‌علم‌الکلام، حیدرآباد ۱۳۴۴
ـــــ مقالات‌الاسلامیین، باهتمام هلموت‌ریتر، ویسبادن ۱۹۶۳

اشبیلی
فهرسته، بغداد ۱۳۸۲

اعشی، میمون‌بن قیس
الصبح‌المنیرفی شعرابی‌بصیر، لندن ۱۹۲۸

اقبال، عباس
خاندان نوبختی، تهران ۱۳۱۱

الگود *C. Elgaod*
تاریخ پزشکی ایران وخلافت شرقی، کمبریج ۱۹۵۱ (انگلیسی)

الاندلسی، ابوالقاسم صاعدبن احمد
طبقات‌الامم، بیروت ۱۹۱۲

ایجی، قاضی عضدالدین
مواقف، استانبول ۱۳۱۱ (همراه با شرح جرجانی)

ایوانف، *W. Iuanow*
راهنمای ادب اسماعیلی، لندن ۱۹۳۳ (انگلیسی)

پینس، سلیمان، *S. Pines*
مقدمهٔ دلالة‌الحائرین ابن میمون ترجمهٔ انگلیسی، شیکاگو ۱۹۶۳ (انگلیسی)

بدوی، عبدالرحمن
التراث الیونانی فی‌الحضارة‌الاسلامیة، قاهره ۱۹۴۶
—— مذاهب‌الاسلامیین، الجزءالاول، المعتزلة والاشاعرة، بیروت ۱۹۷۱
—— من تاریخ‌الالحادفی‌الاسلام، قاهره ۱۹۴۵

بارتولد *W. Barthold*
ترکستان تا حمله مغول، لندن ۱۹۲۷ (انگلیسی)

برون، ادوارد *E. G . Brawn*
تاریخ ادبی ایران، جلد اول (ترجمهٔ علی‌پاشا صالح) تهران ۱۳۳۳

بزودی، ابوالیسر محمدبن عبدالکریم
اصول‌الدین، به‌تحقیق‌هانز پیترلنس، قاهره داراحیاءالکتب العربیه، ۱۳۸۳

بشاربن برد
دیوان، قاهره ۱۳۶۹

بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر بن محمد
الفرق بین‌الفرق، بتصحیح محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره مکتبة محمدعلی صبیح و اولاده

بلخی، ابوشکور
اشعار (گنج بازیافته باهتمام محمد دبیرسیاقی) تهران ۱۳۳۴

بیرونی، ابوریحان محمدبن احمد
الاثارالباقیة عن‌القرون‌الخالیة، لیپزیک ۱۹۲۳
—— استخراج الاوتار، قاهره‌الدارالمصریه
—— تحدید نهایات الاماکن، آنکارا ۱۹۶۱

—— تحقیق ماللهند، لیپزیك ۱۹۲۵
—— الجماهرفی معرفة‌الجواهر، حیدرآباد ۱۳۵۵
—— رسالة ابی ریحان فی‌فهرست‌کتب‌الرازی، پاریس ۱۹۳۶
—— الصیدنة فی‌الطب، کراچی ۱۹۷۳
—— فهرست‌کتابهای رازی، ترجمهٔ مهدی محقق، تهران ۱۳۵۲

بیاضی، کمال‌الدین احمد
اشارات‌المرام فی عبارات‌الامام، قاهره ۱۳۶۸

بیلی، *S. H. Bailey*
مسائل زردشتی درکتابهای قرن نهم میلادی آکسفورد ۱۹۴۳ (انگلیسی)

بیهقی، علی‌بن زید
تتمة صوان‌الحکمة، باهتمام پروفسور محمد شفیع، لاهور ۱۹۳۵

بیهقی، ابوالفضل
تاریخ، باهتمام دکترغنی و دکتر فیاض، تهران ۱۳۲۴

تامر، عارف
فروع الشجرةالاسماعیلیةالامامیة، بیروت ۱۹۵۷

تبریزی، غضنفر
المشاطة لرسالةالفهرست، نسخه خطی در مجموعه متعلق به‌کتابخانه لیدن شماره ۱۳۳

تقی‌زاده، سید حسن
مانی و دین او، فراهم‌آورده احمدافشاری شیرازی مصدر به‌دوخطابه ازتقی‌زاده، تهران ۱۳۳۵

تفتازانی، سعدالدین
شرح‌العقائدالنسفیة، ترکیه شرکت صحافت عثمانیه، ۱۳۲۶
—— شرح‌المقاصد، ترکیه مطبعه حاج محرم افندی، استانبول ۱۳۰۵
—— مطول، چاپ سنگی تهران

توحیدی، ابوحیان علی‌بن محمد
الامتاع والموانسة، باهتمام احمد امین و احمدالزین، قاهره مطبعه لجنةالتالیف

والترجمة والنشر
—— البصائر والذخائر، بتحقيق احمد امين والسيد احمد صقر، قاهره ۱۳۷۳
—— المقابسات، چاپ قاهره

ثعالبی، ابو منصور عبدالملك بن محمد
التمثيل والمحاضرة، قاهره ۱۳۸۱
لطائف المعارف، قاهره داراحياء الكتب العربيه
—— تتمة اليتيمة، تهران ۱۳۵۲
—— يتيمة الدهر، قاهره ۱۳۶۶
—— ثمار القلوب فی المضاف والمنسوب، قاهره ۱۳۷۹

جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر
البخلاء، قاهره دار المعارف
—— الحيوان، بتحقيق عبدالسلام هارون، قاهره ۱۳۶۴- ۱۳۵۶
—— العثمانيه، قاهره ۱۳۷۴
—— مناقب الترك، رسائل الجاحظ، قاهره ۱۹۶۴

جرجانی، میرسید شریف علی بن محمد
التعريفات، قاهره ۱۳۵۷
—— شرح المواقف، مصر مطبعه بولاق ۱۳۲۶

الجندی، محمد سليم
الجامع فی اخبار ابی انعلاء، دمشق ۱۳۸۲

جواليقی، ابومنصور
المعرب من كلام الاعجمی، قاهره ۱۳۶۱

جوذری، ابوعلی منصور العزیزی
سيرة الاستاذ جوذر، قاهره ۱۹۵۴

جوينی، امام الحرمين
الارشاد فی اصول الدين، بتحقيق، دكتر محمد يوسف موسی و علی عبدالمنعم عبدالحميد
قاهره ۱۹۵۰
—— الشامل فی اصول الدين، كتاب الاستدلال، قاهره ۱۹۵۹

جوينی، عطاملك
تاريخ جهانگشای، باهتمام سيد جلال الدين تهرانی، تهران ضميمهٔ گاهنامه سال ۱۳۱۴

حاتم‌بن عمران‌بن زهره، ابوالمعالی
رسالة‌الاصول والاحکام، (خمس رسائل اسماعیلیه)، سلمیه سوریه ۱۹۵۶

حائری ، عبدالحسین
فهرست‌نسخ خطی‌کتابخانهٔ مجلس شورای ملی، ج۴ تهران۱۳۳۵

حسینی علوی، ابوالمعالی محمد
بیان‌الادیان، بتصحیح عباس اقبال، تهران ۱۳۱۲

حلی، حسن‌بن یوسف‌بن مطهر معروف به‌علامه
انوارالملکوت فی‌شرح‌الیاقوت، بتصحیح محمد نجمی زنجانی، تهران ۱۳۳۸

حنین‌بن اسحق
رسالة الی علی‌بن یحیی فی‌ذکر ماترجم من کتب جالینوس بعلمه و بعض مالم یترجم، با ترجمهٔ آلمانی بوسیلهٔ برگشتراسر، لیپزیك ۱۹۲۵

خاقانی
تحفة‌العراقین، باهتمام یحیی‌قریب، تهران ۱۳۳۳
ـــــ منشات، باهتمام محمد روشن، تهران ۱۳۴۹

الخفاجی
شفاءالغلیل فی‌معرفة‌الدخیل، چاپ قاهره

خواجوی کرمانی
دیوان، تهران ۱۳۳۶

خیاط، ابوالحسین عبدالرحیم‌بن محمد
الانتصاروالردعلی‌ابن الراوندی، بیروت ۱۹۵۷؛ همچنین باهتمام نیبرگ، قاهره ۱۹۲۵

خیابانی، میرزا محمد علی مدرس تبریزی
ریحانة‌الادب فی‌تراجم احوال‌المعروفین بالکنیة اواللقب، تهران ۱۳۳۲-۱۳۲۷

دوانی، جلال‌الدین
شرح‌العقائدالعضدیه، قاهره ۱۳۲۳

دهخدا ، علی‌اکبر
امثال وحکم، تهران ۱۳۱۰

دی‌بور، *De Boer*
طب روحانی رازی، مجله آکادمی علوم هلند، امستردام ۱۹۲۰ (بزبان‌هلندی)

دیلمی یمانی، محمدبن‌الحسن
قواعد عقائدآل محمدالباطنیة، قاهره ۱۳۶۹

دینوری، ابن قتیبه عبدالله‌بن مسلم
عیون‌الاخبار، قاهره دارالکتب‌المصریه

دیوید سن، اسرائیل *I. Davidson*
نقض سعدیا برحیوی بلخی، نیویورك ۱۹۱۵ (انگلیسی)

رازی، ابوحاتم
اعلام‌النبوة، نسخه خطی مجموعهٔ آصف فیضی

رازی، فخرالدین محمدبن عمر
الاربعین فی‌اصول‌الدین، حیدرآباد ۱۳۵۳
—— البراهین‌البهائیهٔ، تهران ۴۲ - ۱۳۴۱
(این‌کتاب تحت عنوان‌البراهین در علـم‌کلام چاپ شده است)
—— (مناظرات فخرالدین رازی فی‌بلاد ماوراءالنهر) بیروت دارالمشرق
—— اعتقادات فرق‌المسلمین والمشرکین‌چاپ قاهره
—— الرسالة الکمالیة فی‌الحقائق‌الالهیة، چاپ دانشگاه تهران

رازی، محمدبن زکریا
الحاوی، حیدرآباد ۱۳۸۸
—— السیرةالفلسفیة، باهتمام مهدی محقق، کمیسیون ملی یونسکو، تهران ۱۳۴۳
—— الشکوك علی جالینوس‌الحکیم، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملك شماره ۴۵۸۳

رازی، مرتضی
تبصرةالعوام، بکوشش عباس اقبال، تهران ۱۳۱۳

راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین‌بن محمد
المفردات فی‌غریب القران ، باهتمام محمد سید گیلانی (تهران افست‌المکتبة ـ المرتضویه)

رومی، جلال‌الدین
مثنوی، باهتمام نیکلسن. لیدن ۱۹۳۳-۱۹۲۵!

ریتر *H. Ritter*
«نوشته‌های ابن‌جوزی درباره ابن راوندی» مجلهٔ اسلام، سال ۱۹۳۱ (آلمانی)

زبیدی،
شرح احیاء علوم‌الدین، چاپ قاهره

زینر *R. C. Zaehner*
زروان، اکسفورد ۱۹۵۵ (انگلیسی)

سبزواری، حاج ملاهادی
شرح غررالفرائد، باهتمام مهدی‌محقق وتوشی هیکوایزوتسو، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مك‌گیل شعبه تهران، تهران ۱۳۴۸
—— شرح غررالفرائد معروف به‌شرح منظومهٔ حکمت، تهران چاپ ناصری

سبکی، تاج‌الدین ابونصر
طبقات‌الشافعیة‌الکبری، قاهره ۱۳۸۵- ۱۳۸۳
—— معیدالنعیم ومبیدالنقم، قاهره ۱۳۶۷

سجستانی، ابویعقوب
تحفة‌المستجیبین (خمس‌رسائل‌اسماعیلیه) به‌اهتمام عارف‌تأمر، سلمیه سوریه ۱۳۷۵
—— الینابیع، باهتمام مصطفی غالب، بیروت ۱۹۶۵
—— کشف‌المحجوب، باهتمام هانری‌کربن، تهران ۱۳۲۷

سخاوی، شمس‌الدین محمدبن عبدالرحمن
الاعلان بالتوبیخ لمن ذم‌التاریخ، چاپ قاهره

سرور، محمد جمال‌الدین
النفوذالفاطمی فی‌جزیرة‌العرب، قاهره ۱۳۶۹

سعدی، شیخ مصلح‌الدین
کلیات، بامقدمه عباس اقبال، انتشارات‌کتابفروشی ادب
—— گلستان، باهتمام عبدالعظیم قریب، تهران ۱۳۱۰

سنائی، ابوالمجد مجدودبن آدم
حدیقة‌الحقیقه، تهران ۱۳۲۹

سمرقندی، ابوطاهر
سمریه، بکوشش ایرج افشار، تهران ۱۳۴۳

سهروردی، شهاب‌الدین
حکمة‌الاشراق، باهتمام پروفسور هانری‌کربن، تهران ۱۳۳۱

سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن
بغیة‌الوعاة، قاهره ۱۳۲۶
ـــــ تاریخ‌الخلفاءِ، به‌تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره ۱۳۷۱
ـــــ الحاوی للفتاوی، قاهره ۱۳۵۲
ـــــ حسن‌المحاضرة فی‌اخبار مصر والقاهرة، قاهره ۱۲۹۹
ـــــ الجامع‌الصغیر، قاهره ۱۳۲۵
ـــــ طبقات المفسرین، لیدن ۱۸۳۹

شاخت *J. Shacsht*
«منابع تازه درباره‌کلام اسلامی» مجلهٔ مطالعات اسلامی» *Stvdia Islamica*
۱۹۵۳ (انگلیسی)

شافعی ملطی
التنبیه والرد علی‌اهل‌الاهواءِ والبدع، قاهره ۱۳۶۸

شبستری، شیخ محمود
گلشن‌راز، رجوع شود به‌لاهیجی، شرح گلشن‌زار

شریف دارابی، حکیم عباس
تحفة‌المراد، شرح قصیدهٔ حکمیهٔ میرابوالقاسم فندرسکی، تهران ۱۳۳۷

شعرانی
طبقات‌الکبری، چاپ قاهره

شهرستانی، ابوالفتح محمدبن عبدالکریم
الملل والنحل، بتصحیح احمد فهمی محمد، قاهره ۱۳۶۸
ـــــ نهایة‌الاقدام فی‌علم‌الکلام، لندن ۱۹۳۴

شیرازی، صدرالدین
الاسفارالاربعه، تهران شرکة دارالمعارف الاسلامیه
ـــــ خلق‌الاعمال، اصفهان ۱۳۸۱
ـــــ رسالة فی‌القضاءِ والقدر (رسائل ملاصدرا) تهران چاپ سنگی
ـــــ مفاتیح‌الغیب، تهران چاپ سنگی
ـــــ مفاتیح‌الغیب، نسخه خطی‌کتابخانه ملی شماره ۱۶۸۳

شیرازی، قطب‌الدین
شرح حکمة‌الاشراق، چاپ سنگی تهران ۱۳۱۵
شیرازی، الموید فی‌الدین داعی‌الدعاة
دیوان، باهتمام دکتر کامل‌حسین، قاهره ۱۹۴۹
ـــــ سیرةالموید، باهتمام دکتر کامل حسین، قاهره ۱۹۴۹

صفا، ذبیح‌الله
تاریخ ادبیات ایران، انتشارات ابن‌سینا تهران ۱۳۳۸

طبری، علی‌بن ربن
فردوس الحکمه، برلن ۱۹۲۸

طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن
تلخیص‌الشافی، باهتمام سید حسین بحرالعلوم، نجف ۱۳۸۳
ـــــ جمل‌العلم والعمل، نسخه خطی آستان قدس رضوی بشماره ۶۵۳۰
ـــــ الفهرست، نجف ۱۹۶۰ (چاپ دوم)

طوسی علاءالدین
الذخیره، دایرةالمعارف‌العثمانیه، حیدرآباد دکن

طه حسین
مقدمهٔ رسائل اخوان‌الصفا، رجوع شودبه: اخوان‌الصفا

الطیبی، شمس‌الدین‌بن احمدبن یعقوب
الدستور و دعوةالمومنین للحضور (اربع رسائل اسماعیلیه) باهتمام عارف تامر، سلمیه سوریه ۱۹۵۲

عارف تامر
سنان و صلاح‌الدین، بیروت ۱۹۵۶

عباسی، عبدارحیم
معاهدالتنصیص فی‌شرح شواهدالتلخیص، قاهره ۱۳۱۶

عبدالحکیم تاجر
قندیه، نشریهٔ شماره ۹ فرهنگ ایران زمین، تهران ۱۳۳۴

عبدل، موسی
تفسیرطبرسی برقرآن‌ونظر او دربارهٔ مسائل کلامی، رساله‌دکتری‌موجود درمؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، شعبهٔ تهران (انگلیسی)

عکبری، ابوالبقاء عبدالله
شرح دیوان‌المتنبی، قاهره ۱۲۸۲

غالب، مصطفی
تاریخ‌الدعوة‌الاسماعیلیه، دمشق ۱۹۵۳

غزالی، ابوحامد محمدبن محمد
الاقتصادفی‌الاعتقاد، انکارا ۱۹۶۲
ـــــ تهافت‌الفلاسفه، قاهره ۱۳۷۴
ـــــ فضایح‌الباطنیه، به‌تحقیق عبدالرحمن بدوی قاهره ۱۹۶۴
ـــــ فضائل‌الانام من رسائل حجة‌الاسلام، باهتمام موید ثابتی، تهران ۱۳۳۳
ـــــ المنقذمن‌الضلال، بتصحیح‌الدکتور احمد غلوش، قاهره ۱۹۵۲ (چاپ دوم)

فارابی، ابونصرمحمدبن محمد
آراء اهل‌المدینة‌الفاضله، بیروت ۱۹۶۸
ـــــ احصاءالعلوم، بتحقیق‌الدکتور عثمان امین دارالفکرالعربی
ـــــ تلخیص‌نوامیس افلاطون، ضمیمه مجموعه‌افلاطون فی‌الاسلام، باهتمام‌عبدالرحمن بدوی، انتشارات مؤسسه اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران ۱۳۵۳

فاضل مقداد رجوع شود به‌مندادبن محمدبن عبدالله

فلسفی، نصرالله
سرگذشت حسن صباح (چند مقالهٔ تاریخی و ادبی) تهران ۱۳۴۲

فوك، *J. W. Fuck*
قسمتی چاپ نشده از فهرست ابن‌ندیم مربوط به‌جنبش معتزله، یاد نامه‌پروفسور محمد شفیع (ارمغان علمی)، لاهور ۱۹۵۵

فیومی، سعیدبن یوسف
الامانات والاعتقادات، لیدن ۱۸۸۰

قاضی نعمان مغربی ، رجوع شود به‌مغربی

قزوینی
آثارالبلاد، بیروت ۱۳۸۰

قزوینی رازی، عبدالجلیل
مثالب‌النواصب فی‌النقص علی بعض فضائح‌الروافض (معروف به کتاب‌النقض)، باهتمام سیدجلال‌الدین محدث، تهران ۱۳۳۱

قزوینی، محمد
مقدمه قدیم شاهنامه (بیست‌مقاله قزوینی)، تهران ۱۳۳۲

قشیری ، عبدالکریم
الرسالةالقشیریه، قاهره ۱۹۴۰

قفطی ، جمال‌الدین
اخبارالحکما، لیپزیك ۱۹۰۳، ترجمه فارسی، تهران ۱۳۴۷

قلقشندی، ابوالعباس احمدبن علی
صبح‌الاعشی، قاهره وزارة الثقافة و الارشاد

قمی، شیخ عباس
سفینةالبحار، نجف ۱۳۵۲

کراوس، پول *P. Kraus*
جابر بن حیان، قاهره ۱۹۴۳-۱۹۴۲
—— مناظرات رازی «فرهنگ اسلامی»، ج ۱۲ سال ۱۹۳۸ (انگلیسی)

کردی، ابویوسف یعقوب
البلغة فی اللغه، باهتمام مجتبی مینوی، تهران، آماده انتشار

کرمانی، حمیدالدین احمدبن عبدالله
الاقوال‌الذهبیه، نسخه عکسی‌متعلق به‌مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه‌مك‌گیل شعبه تهران
—— راحة‌العقل، باهتمام دکترکامل حسین ودکترمحمد مصطفی حلمی، قاهره۱۹۵۳
—— الریاض، بتحقیق عارف تامر، بیروت دارالثقافة

کریمان، حسین
ری باستان جلد اول ۱۳۴۵ جلد دوم ۱۳۴۹
—— طبرسی و مجمع‌البیان، تهران ۴۱-۱۳۴۰

کمپ بل *D. Campbell*
طب اسلامی و تأثیرآن درقرون وسطی، لندن ۱۹۲۶ (انگلیسی)

کنت *R. G. Kent*
فارسی باستان، نیوهاون ۱۹۵۳ (انگلیسی)

گلدزیهر، ایگناتس *I. Goldziher*
العقیدة والشریعة فی‌الاسلام (ترجمه عربی از زبان آلمانی) قاهره ۱۹۵۹
—— «موقف اهل‌السنة القدماء بازاء علوم الاوائل (ترجمه از آلمانی‌بعربی) بوسیله عبدالرحمن بدوی چاپ شده درالتراث الاسلامی فی‌الحضارة الاسلامیه

لاهیجی، محمد
شرح گلشن راز شبستری، تهران ۱۳۳۷

لطفی جمعه
تاریخ فلاسفه اسلام، قاهره ۱۹۲۷

اللکنوی‌الهندی، ابوالحسنات محمد عبدالحی
الفوائدالبهیة فی‌تراجم‌الحنفیة، مصر ۱۳۲۴

لوکوی، ابوالعباس
بیان‌الحق بضمان الصدق، نسخهٔ خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران شماره ۲۵۷

لین پول *S. Lane Pool*
طبقات سلاطین اسلام، ترجمهٔ عباس اقبال، تهران

ماجد، عبدالمنعم
نظم‌الفاطمیین و رسومهم فی‌مصر، قاهره، ۱۹۵۳ جلد اول ۱۹۵۵ جلد دوم

ماتریدی، ابومنصور محمدبن محمود
التوحید، نسخهٔ خطی دانشگاه کمبریج شمارهٔ ۳۶۵۱ وعکسی موجود در مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبه تهران.
—— شرح‌الفقه‌الاکبر، حیدرآباد دایرةالمعارف العثمانیه ۱۹۴۸

مامقانی
تنقیح‌المقال فی‌احوال‌الرجال، چاپ تهران

مجریطی، ابوالقاسم مسلمة بن احمد
غاية الحكيم و احق النتيجتين بالتقديم، هامبورك ۱۹۲۷

مجلسی، محمد باقر
بحارالانوار، تهران ۱۳۳۳ ق

محقق، مهدی
«ابن راوندی» مجله یغما سال ۱۱ شماره ۱۱ و ۱۲ بهمن و اسفند ۱۳۳۷ و سال ۱۲ شماره ۱ فروردین ۱۳۳۸
ـــــ ابونصربن عمران، مجله یغما سال ۱۵ شماره۱۲ اسفند ۱۳۴۱
ـــــ تحلیل اشعار ناصرخسرو، چاپ دانشگاه، چاپ‌اول ۱۳۴۴ چاپ دوم ۱۳۴۹
ـــــ فیلسوف ری، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مك‌گیل شعبهٔ تهران، تهران ۱۳۵۲
ـــــ قصیده‌ای در رثای نبش قبرحضرت موسی‌بن جعفر، نامه آستان قدس شماره ۱۴ اردیبهشت ۱۳۴۲
ـــــ «مقدمه برتلخیص‌الشافی شیخ طوسی» مجله دانشکده ادبیات، شماره ۳ و ۴ سال ۱۳۴۹
ـــــ منابع‌تازه درباره ابن‌راوندی، مجله دانشکده ادبیات شماره ۱ سال۱۳۴۵

مدرسی زنجانی، محمد
سرگذشت و عقائد فلسفی خواجهٔ نصیرالدین طوسی، تهران ۱۳۳۵

المرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین
الشافی فی‌الامامة والنقض علی کتاب‌المغنی للقاضی عبدالجباربن احمد والرد علیه تهران چاپ سنگی

مرزوقی، ابوعلی احمدبن محمد
الازمنة والامکنة، حیدرآباد، ۱۳۳۲

مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین
التنبیه والاشراف، بغداد ۱۳۵۷
ـــــ مروج‌الذهب، قاهره ۱۳۷۷

معری، ابوالعلاء
رسالة‌الغفران، قاهره ۱۹۵۰
ـــــ شرح‌التنویرعلی سقط‌الزند، قاهره مطبعة مصطفی محمد

—— لزوم مالایلزم، قاهره ۱۳۴۶
—— لزوم مالایلزم (نقل شده درکتاب تعریف القدماء بابی‌العلاء)قاهره ۱۳۸۴

مغربی، نعمان‌بن‌حیون
اساس‌التاویل، باهتمام عارف تامر، بیروت ۱۹۶۰
دعائم‌الاسلام، باهتمام آصف فیضی، قاهره ۱۳۸۳
—— الهمة فی‌آداب اتباع‌الائمة، باهتمام دکتر کامل‌حسین» قاهره دارالفکرالعربی

مفید، محمدبن نعمان
شرح عقاید الصدوق او تصحیح الاعتقاد با تصحیح عباسقلی واعظ چرندابی، تبریز ۱۳۶۳

مقدادبن محمدبن عبداله
شرح باب حادی عشر، بمبئی ۱۱۱۹

مقدسی، ابن قدامه
تحریم‌النظر فی‌کتب اهل‌الکلام، بتحقیق جورج مقدسی باترجمه انگلیسی، لندن ۱۹۶۲

مقدسی، بشاری
احسن‌التقاسیم فی‌معرفة‌الاقالیم، لیدن ۱۹۰۶

مقدسی، مطهربن طاهر
البدء والتاریخ، بتصحیح هارت، پاریس ۱۹۰۱ (جلد دوم)

مقریزی، تقی‌الدین احمدبن علی
اتعاظ الحنفاء باخبارالائمة الفاطمیین الخلفاء، به‌تحقیق جمال‌الدین الشیال، قاهره ۱۳۶۷
—— اغاثة‌الامة بکشف‌الغمة،قاهره ۱۹۵۷

منتجب‌الدین منشی یزدی
درة‌الاخبار ولمعة‌الانوار، تهران ۱۳۱۸ ضمیمهٔ سال پنجم مجله مهر

میبدی ابوالفضل رشیدالدین
کشف‌الاسرار وعدة الابرار، تهران ۱۳۳۹-۱۳۳۱

میدانی
السامی فی‌الاسامی، چاپ عکسی بنیاد فرهنگ ایران
—— مجمع‌الامثال، تهران ۱۲۹۰

میرداماد، محمد باقرالحسینی
قبسات، باهتمام ایزوتسو، دیباجی، موسوی، محقق، انتشارات موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مك‌گیل شعبهٔ تهران، تهران آماده انتشار

میلر *W.M. Miller*
شرح باب حای‌عشر، لن‌ن ۱۹۵۸ (ترجمهٔ انگلیسی)

ناشی، عبدالله‌بن محمد
مسائل الامامة و فقرات‌من الکتاب‌الاوسط فی‌المقالات، باهتمام پروفسور ژوزف فان‌اس، بیروت ۱۹۷۱

ناصرخسرو
جامع‌الحکمتین، باهتمام هانری‌کربن، تهران ۱۳۳۲
—— خوان‌الاخوان، باهتمام دکتریحیی‌الخشاب، قاهره ۱۹۴۰
—— دیوان، چاپ مینوی و محقق، تهران ۱۳۵۲
—— دیوان، باهتمام سید نصرالله تقوی، سید حسن تقی‌زاده، علی‌اکبر دهخدا، مجتبی مینوی، تهران ۱۳۰۷-۱۳۰۴
—— زادالمسافرین، برلن ۱۳۴۱
—— سفرنامه، بکوشش محمد دبیر سیاقی، تهران ۱۳۳۵

نالینو، کارلوالفونسو *C.A. Nallino*
بحوث فی‌المعتزله (الترات الیونانی فی‌الحضارة‌الاسلامیه)، ترجمهٔ عبدالرحمن بدوی، قاهره ۱۹۴۶

نجاشی، احمدبن علی‌بن احمد
کتاب‌الرجال، تهران مرکزنظر کتاب

نسفی، نجم‌الدین ابوحفص عمربن محمد
العقائدرجوع شود به‌تفتازانی، شرح‌العقائد النسفیه

نشوان حمیری، ابوسعید نشوان‌بن سعیدبن نشوان

الحور العین، بتحقیق کمال مصطفی، قاهره ۱۳۶۷

نصیبینی، ایلیا

فی وحدانیة الخالق و تثلیث اقانیمه، مجلة المشرق، بیروت ۱۹۵۳

نظام الملک، ابوعلی حسن طوسی

سیرالملوک، بکوشش هیوبرت دارک، تهران ۱۳۴۱

نویری

نهایة الارب، قاهره ۱۹۲۳

نیبرگ *H. S. Nyberg*

«مسائل مبدء جهان و جهان شناسی درزین مزدایی» مجله آسیائی ژوئیه دسامبر ۱۹۳۱ ص ۱۳۴-۱ (فرانسه)

نیشابوری، ابورشید سعید بن محمد بن سعید

المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین فی الکلام فی الجوهر، لیدن ۱۹۰۲

نیشابوری، محمد بن سرخ

شرح قصیدهٔ ابوالهیثم، باهتمام هانری کربن و محمد معین، تهران ۱۹۵۵

هدایت، صادق

کارنامهٔ اردشیر بابکان، با نضمام زند وهومن یسن، تهران ۱۳۳۲

هجویری

کشف المحجوب، تهران ۱۳۳۶ افست از چاپ ژوکوفسکی

همدانی، رشیدالدین فضل الله

التوضیحات الرشیدیه، نسخه خطی کتابخانه قلیچ علی پاشا، شماره ۸۵۴، میکرو فیلم شماره ۵۷۰ و عکس ۱۰۲۱- ۱۰۱۷ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران

—— جامع التواریخ، قسمت اسماعیلیه، بکوشش محمد تقی دانش پژوه تهران ۱۳۳۸

همدانی، قاضی عبدالجبار

شرح الاصول الخمسه، بتحقیق دکتر عبدالکریم عثمان، قاهره ۱۳۸۴

—— المحیط بالتکلیف، به‌تحقیق عمر السید عزمی، قاهره الدار المصریه للتألیف والترجمه

—— المغنی فی ابواب التوحید والعدل، قاهره الدار المصریه للتألیف والترجمه

همدانی، محمدبن عبدالملك
تکملة تاریخ الطبری، بیروت ۱۹۶۱

یاقوت حموی، شهاب‌الدین ابوعبدالله
ارشادالاریب الی معرفة الادیب معروف به‌معجم‌الادباء، بتصحیح مرگلیوث قاهره ۱۹۲۵
—— معجم‌البلدان، باهتمام فردیناند وستنفلد لیپزیك ۱۸۶۶

اعتذار و توضیح: چون منابع یاد شده مربوط به‌مقالات مختلف است که در زمانهای مختلف نوشته شده گاه اتفاق افتاده‌که دوچاپ ازیك‌کتاب استفاده شده لذا دراین فهرست کوشش شده که مشخصات هردو چاپ داده شود مگر آنجا که دسترسی به‌یکی از چاپها ناممکن بوده و نیزگاهی دسترسی به مشخصات کامل یك‌کتاب دشوار بوده و فقط به ذکر محل چاپ اکتفا شده است.

Rashîduddîn does not only collect arguments from Ghazzâlî's writings, but also brings in ideas of his own; and the other treatises of his which are collected in the same madjmuʿa, completely overshadowed until now by his huge *Djâmiʿ ut-tavârîkh*, show a rather broad interest in theosophical problems (cf. p. 77 f.). The ideals had changed: scientia had been superseded by sapientia (ḥikma). In contrast to the Muslim West, philosophy survived in Iran, but it was put into a new context, closely linked to predominant religious values. When it emerged again in early Safavid times, Fârâbî and Ibn Sînâ had acquired new dimensions, comparable to those given to Plato and Aristotle by Jamblichus and Proclus in late antiquity. Under the shock of radical changes in society and political outlook, Iran had accomplished a unity of ideas which was to last up to the present century.

At this time, during the later part of seventh century H., the recollection of Berûnî's and Râzî's inquisitive spirit was still alive in Iran. But many centres of Iranian Muslim culture had suffered irreversible losses or even ceased to exist in the apocalyptical events which accompanied the irruption of the Mongols. The kind of spirituality which was to emerge from the ashes was different in outlook: mysticism seemed to offer a better explanation of the chaos and a more appropriate remedy against the feeling of insecurity than the empiricism of the petty courts before the great turn of the tide. Ḥaidar Âmulî comes to mind who insisted on the common traits of Shî'ism and *taṣawwuf*; he died when Timur Lank appeared on the scene, at the end of the eighth century. But already at the beginning of the same century, not much after Ghaḍanfar's time, Rashîduddîn Faḍlullâh, the famous wazîr of Ghâzân Khân (694/1304) and Öldjäitü (703/1304-716/1316) who, like Ghadanfar, had a special attachment to Tabrîz[1], had taken up the defense of Muḥammad al-Ghazzâlî against some criticisms which had been brought forth against him in the circle of the Seldjûkid Sandjar b. Malikshâh (cf. chapter 4; p. 77 ff.)[2].

This is a detail of almost symbolic importance. It was Ghâzân Khân, Rashîduddîn's first master, who gave up the traditional Buddhist sympathies of the Mongols and embraced Sunnî Islam instead. Moderate mystical ideas like those of Ghazzâlî seem to have had some impact in his circles.

→ the name of Abû 'Abdallah Muḥammad b. Abî Bakr who commented upon Maimonides' 25 propositions for the proof of the existence of God as he expounds them in his *Dalâlat al-ḥa'irîn*, the "Guide for the Perplexed" (cf. the second part of the book; Muḥammad b. Abî Bakr's commentary was edited by Muḥammad Zâhid al-Kautharî' *al-Muqaddimât al-khams wal-'ishrûn fiithbât wudjûd Allâh wa-waḥdâniyatih...*, Cairo 1369; cf. here chapter 7 - p. 125 ff.).

1) Cf. now the magnificent *Waqfnâme-i Rub'-i Rashîdî*, Facsimile edition by Mudjtaba Mînoî and Iradj Afshâr (Teheran 1350 sh. - Silsila-yi Intishârât-i Andjuman-i Athâr-i Millî, nr. 87).

2 He had found them mentioned in one of Ghazzâlî's letters which is preserved in the collection *Fazâ'il ul-anâm*; cf. now D. Krawulsky, *Briefe und Reden des Abû Ḥamid Muḥammad al-Gazzâlî* (Freiburg 1971), p. 16 ff.

b. Zakariyâ ar-Râzi[1]. His philsophy is rather unorthodox and presents a lot of of peculiar problems (cf. chapter 15; p. 303 ff.)[2]. His medical approach betrays unusual diagnostical qualification and empirical keenness. He wrote about drugs which were typical for his area and did not form part of the bookish tradition taken over from the Greeks; Dr. Mohaghegh clarifies the title of one of his *rasâ'il* referring to edible earth which was used as a digestive in the region of Nîshâbûr (cf. chapter 10; p. 175 ff.)[3]. Many of Râzî's titles and topics remind us, however, of those by Galen. We get the impression that Râzî wanted to write something like an Arabic Corpus Galenianum[4]. In alchemy he avoids the use of the allegorical method applied by the Greek as well as by Arabic Hermeticism[5]. But, like so many other Medieval thinkers, he mixes the rational with the irrational; his criteria of rationality are frequently different from ours. Bêrûnî admired him; he quotes him on different subjects (cf. chapter 5; p. 95 ff.), and he put together a list of his works (cf. p. 104 ff.; also chapter 6 - p. 115 ff.). This list was completed two centuries later by a certain Abû Isḥaq Ibrâhîm b. Muḥammad Ghaḍanfar, an astronomer from Tabrîz about whom we do not know much more than what he himself says in a few autobiographical remarks in his treatise[6].

1) Cf. M. Mohaghegh, *Filsûf-i-Rayy Muḥammad Ibn-i-Zakariyâ-i-Râzî* (Teheran 1970); recently also A. Z. Iskandar, *The Medical Bibliography of al-Râzî*, in: *Essaya on Islamic Philosophy and Science*, ed. G. Hourani (Albany 1975), p. 41 ff.

2) The last studies about ar-Râzî and his philosophy are those by L.E. Goodman: *The Epicurean Ethic of Muḥammad ibn Zakariyâ ar-Râzî*, in: Stud.Isl. 34/1971/5 ff.; *Râzî's Psychology*, in: Philosophical Forum *Râzî's Myth of the Fall of the Soul, Its Function in His Philosophy*, in: *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. G. Hourani (Albany 1975), p. 25 ff.

3) Cf. also the shorter English version of the same article in: *Proceedings of the XXII Congress of the History of Medicine* (London 1972), p. 1073 ff.

4) Cf. M. Ullmann, *Die Medizin im Islam* (Leiden 1970), p. 129.

5) Cf. M. Ullmann, *Die Natur-und Geheimwissenschaften im Islam* (Leiden 1972), p. 210.

6) Cf. here p. 125 ff. He copied Bêrûnî's *K. aṣ-Ṣaidana fî ṭ-ṭibb* in 678/1278 (cf. Ullmann, *Medizin im Islam* 272, n. 7), and he studied with another Tabrîzî by →

Christians in connection with the crucifixion of Jesus[1].

* * *

In Hellenism as well as in Islam, philosophy frequently maintained intimate contact with medicine. Ibn Abî Uṣaibi῾a's biographical dictionary of physicians is at the same time one of our best sources for the history of Muslim philosophy. The same double purpose is served by Isḥaq. b. Ḥunain's (died 289/910-1) *Ta᾽rîkh al-aṭibbâ᾽*, the earliest example of this genre in Arabic litterature, which is translated into Persian in chapter 9 (p. 164 ff.)[2]. Diagnosis was understood as a procedure following the laws of logic; philosopher and physician were united in one person. Ibn Sînâ is a convincing example of this union, and so is Galen whose controversies with his contemporary and codisciple Alexander of Aphrodisias on philosophical questions, e.g. the theory of motion, have been studied more eagerly in the Islamic world than in the Latin West[3]. It is interesting to see how many of Galen's works were known to Ḥunain b. Isḥâq and what diligence the famous translator applied in order to find the most reliable versions and to attain the best rendering (cf. the persian translation of his well-known *Risâla*, made after Bergsträsser's edition of 1925; in chapter 20 - p. 368 ff.). The scholarly interest in the Greek heritage made the borders between Byzantium and the Islamic world disappear.

Another example of a rather special kind is Muḥammad

1) It seems to me, by the way, that this text published by Muḥammad Taqî Danishpazhûh in a place where it is, for the moment, not accessible to me (cf. here p. 324), is identical with the one edited and translated by M. Bernand-Baladi in JA 1969, p. 95 ff. There the name of the author has been misread as Ibn ash-Shamkh and consequently has not been properly identified.

2) The latest study on the work is by F. W. Zimmermann, *The Chronology of Isḥaq ibn Ḥunayn's Ta᾽rîḫ al-aṭibbâ᾽*, in: Arabica 21/1974/324 ff.

3) Cf. the text edited by N. Rescher and M.E. Marmura, *The Refutation by Alexander of Aphrodisias of Galen's Treatise on the Theory of Motion* (Islamabad 1965); it is not preserved in its Greek original.

whose publication is urgently needed will give us valuable information about the development of logic between Fārābī and Nadjmaddīn al-Kātibī, the author of the famous *Shamsīya*.

Fārābī's contemporary partners in his discussions about logic were not concentrated in Iran, but in Baghdad, and Baghdad still kept producing people interested in this field for some time. Hasan b. Sahl Ibn as-Samḥ whose treatise on the aim of philosophy is edited and translated in chapter 16 (p. 321 ff.), belongs to this Baghdadian tradition. He was a disciple of the Christian Yaḥyā b. ʿAdī and a Christian himself; he died in Baghdad in 418/1027. The Bibliotheque Nationale preserves a famous manuscript of the Arabic translation of Aristotle's *Rhetorics* which was copied from an original written by Ibn as-Samḥ's hand (Paris, Ms. arabe 2346)[1]. For students of Muslim theology he is of interest because of his relations with the Muʿtazilite theologian Abū l-Ḥusain al-Baṣrī (died 426/1044), the author of the *K. al-Muʿtamad fī uṣul al-fiqh*[2]. He introduced him to Aristotle's *Physics*, and Abū l-Ḥusain was anthusiastic enough to copy the entire book. Yet it is equally characteristic for the declining intellectual climate in the capital that Abū l-Ḥusain lost part of his credit with his school-fellows because of the compromising character of Ḥasan b. Sahl's "Greek" tendencies[3]. Ḥasan may have jeopardized his reputation even more by the fact that, as a Christian philosopher, he dared to deal with topics of Muslim theology: he analyzed the prblem of *tawātur* in one of his treatises. The *mutawātirāt*, traditions and statements transmitted by several witnesses (as distinguished from the *aḥād*, traditions which were handed on by only one single chain of transmitters), were not quite as unproblematic as it might seem. They were considered to be true when found in Ḥadīth, they could not be accepted when propounded by adherents of other religions, e.g. by the

1) Cf. the colophon in: Arisṭūṭālis, *al-Khiṭāba*, ed. Abdarraḥmān Badawi, Cairo 1959, p. 254 ff.

2) Ed. Muḥammad Ḥamīdullāh, 1-2. Damascus 1384/1964 - 1385/1965.

3) Cf. S.M. Stern in: JRAS 1956, p. 33 ff.

17; p. 336 ff.)[1]. The missing links of this long chain of tradition slowly emerge from oblivion: Muhsin Mahdi recently published a crucial text by Fârâbî where he, the *mu'allim ath-thânî*, defends Aristotle, his great ideal and the "first teacher" of all Muslim philosophers, against the polemical arguments brought forth by John Philoponus who, as a member of the school of Alexandria during the troublesome times of Justinian, had propagated a new outlook more appropriate to his own Christian convictions and environment[2]. His corrections were happily accepted by many Muslim theologians[3], whereas Fârâbî seems to have understood the Alexandrian tradition in a different way, more in the line of John Philoponus's teacher Ammonius. The gap between Fârâbî and Mîr Dâmâd, on the other hand, can now be filled to a certain degree by personalities like Bahmanyâr b. al-Marzubân (died 458/1066), the disciple of Ibn Sînâ, and especially his pupil Abû l-'Abbâs Faḍl b. Muḥammud al-Lûkarî whose commentary of his own qaṣîda *Asrâr al-ḥikma* has just been made available to the scholarly world[4]. Dr. Mohaghegh rightly refers to the importance of Lûkarî's main work, his *Buyân al-ḥaqq bi-ḍamân aṣ-ṣidq* (cf. p. 341)[5]; it is possible that this text

1) The latter aspect was first treated, as is well known, by Max Meyerhof in his monograph *Von Alexandrien nach Bagdad* (Sitzungs-berichte Preuss. Akad. der Wiss., Phil.-Hist. Kl. 23, 1930) and deepened later on in numerous publications by Richard Walzer.

2) Cf. the text edited in *Mediaval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz S. Atiya* (Leiden 1972). p. 271 ff., and above all the commentary and translation in: JNES 26/1967/233 ff.

3) Cf. H.A. Davidson, *John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation*, in: JAOS 89/1969/357 ff.

4) Cf. *Collected Texts and Papers on Logic and Language*, ed. by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Teheran 1974 - Wisdom of Persia, vol. 8), p. 109 ff. and the analysis by Ibrahim Dîbâdjî, *ib.* p. 17 ff. of the introduction. The text is, incidentally, a relatively early example of Persian scholarly prose. - The close connection between the persons mentioned here is attested by the fact that Bahmanyâr collected Ibn Sînâ's philosophical notes *(ta'lîqât)* and that Lûkarî added an index to them which is found at the beginning of the text in some of the manuscripts (cf. the edition by 'Abdarraḥmân Badawî, Cairo 1973).

5) In contrast to the afore-mentioned work this book is written in Arabic.

to presuppose its authenticity here - deals with this question, i.e. the refutation of the Qadarites written by a grandson of ʿAlî, Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafîya, evidently during the caliphate of ʿAbdalmalik, some time around 75 H.[1].

In philosophy Iran manifested its originality most clearly in Ṣafavid times, in the school of Iṣfahân; it is due to the indefatigable insistence of Henry Corbin that we have become aware of this fact. Mollâ Ṣadrâ (died 1050/1640), the most important figure in this circle, is therefore not neglected in this volume[2]. The introduction and the first chapter (*fâtiḥa*) of his *Mafâtiḥ al-ghaib* are presented in anonymous Persian translation (chapter 8, p. 137 ff.); the contents of the rest of this rather obscure theosophical work, which was accessible until now only in an old Teheran lithograph[3], are explained to the reader by a conspectus of its chapter headings (p. 150 ff.).

However, the school of Iṣfahân did not arise out of nothing; it unfolded a lot of Minerva's wisdom, but it did not spring out of the head of Zeus. There is a long and venerable tradition behind it. The ideas of al-Fârâbî remained astonishingly alive in the speculations of these thinkers. This is the reason why so many and such excellent Fârâbî manuscripts are preserved especially in the Iranian libraries. Mîr Dâmâd and Mollâ Ṣadrâ take up Fârâbî's ideas - together with those of Ibn Sînâ - in the same way as Fârâbî himself had acknowledged his indebtedness to the Hellenistic school of Alexandria (cf. chapter

1) The text, i. e. the quotations preserved in a later refutation, have been edited by Muḥammad ʿImâra in his *Rasâʾil al-ʿAdl wat-tauḥîd* (Cairo, Dar al-Hilal 1971), vol II p. 188 ff.; a new separate edition together with a German translation and commentary has been prepared by me in 1972 and awaits publication in Beirut.

2) I would like to draw attention here to the fact that our present actual high esteem for Mollâ Ṣadrâ's philosophy was preluded in two books written by Max Horten. *Die Gottesbeweise des Schîrâzî* (Bonn 1912) and *Das philosophische System von Schîrâzî* (Bonn 1913).

3) Cf. Mollâ Ṣadrâ Shîrâzî, *Le Livre des Penetrations metaphysiques* (Teheran/Paris 1964), p. 35 nr. 21.

in Iraq, in Syria, in Egypt, or in the Maghrib. This still remains true although the exceptions to the rule are more numerous than European Islamicists used to think[1]. Persian theological thinking appears in Persian dress mainly in poetry, and even where the ideas are expressed in Persian prose as in certain mystical texts, a poetical spirit seems to prevail over the rigid clarity of Arabic style and terminology[2].

Nâṣir-i Khosrau is a case in point, and Saʿdî who is treated by Dr. Mohaghegh in chapter 2 (p. 25 ff.) is another one. His remarks on God's omnipotent will and His determination of everything which happens on earth stand in a long tradition whose Iranian and Arabo-Muslim elements cannot easily be differentiated. The belief in fate and destiny had been part of the Ancient Iranian concept of the High God who, as the God of Heaven, manifests Himself in the irresistable and unchangeable rotation of the firmament (the *gardish-i âsmân* or *charkh-i falak* of Persian poetry)[3]. Firdausî takes up this idea in his *Shâhnâme* and gives it a peculiar weight for Muslim Iran[4]. But similar ideas are found in pre-Islamic Arabic poetry[5]; it is not impossible that the "Djâhilî" concept of *dahr*, fate under the aspect of time, reflects the Iranian *zurvân*, the central notion of Zurvanism which for centuries presented a serious alternative to Zoroastrian dualism[6]. And in Islam itself the problem of predestination and man's responsibility for his sins belongs, as Dr. Mohaghegh rightly remarks (p. 49 f.), to the earliest *topoi* of the theological discussion. The oldest *kalâm* text preserved - if we are allowed

1) Cf. S.H. Nasr, *The Significance of Persian Philosophical Works in the Tradition of Islamic Philosophy*, in: *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. G. Hourani (Albany 1975), p. 67 ff.

2) Cf. the pertinent remarks on the case of ʿAinulquḍat al-Hamadânî by H. Landolt in: *Iranian Civilization and Culture*, ed. Ch. J. Adams (Montreal 1972), p. 29.

3) Cf. G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran* (Uppsala 1938).

4) Cf. H. Ringgren, *Fatalism in Persian Epics* (Uppsala 1952).

5) Cf. H. Ringgren, *Studies in Arabian Fatalism* (Uppsala 1955).

6) Cf., among other relevant publications, R. C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma* (Oxford 1955).

Ismāʿīliya. Unfortunately we still lack a good, up-to-date history of the movement; for the moment we have to patch it together from a few studies on details like those of W. Madelung[1] or of the late S. M. Stern[2]. Many surprises may still be waiting for us. Who would, for example, have expected that Shahrastānī, known to most of us as the author of an intelligent-though not altogether reliable - heresiographical work and of a good summary of Ashʿarī theology[3], wrote, in addition, a *tafsīr* with unmistakable Ismāʿīlī tendencies[4]?

***

There can be no doubt that the civilization of Iran during the Middle Ages had as much its own individual character as it does today. But, more than today, it formed part of a Muslim world undivided by political and linguistic borders where the ideal of national purity had not yet left its mark on intellectual life. The exact features of the Iranian contribution are therefore not easy to define[5]. One thing stands beyond doubt: in theology and philosophy as well as in jurisprudence and in the sciences Muslim thought expressed itself in Arabic; the majority of the works written in these fields in Iran are therefore, in their outward appearance, not distinguishable from those composed

1) Cf. his articles *Fâṭimiden und Baḥrainqarmaten*, in: Der Islam 34/1959/34 ff. and *Das Imamat in der fruhen ismailitischen Lehre*, in: Der Islam 37/1961/43 ff., also his excellent survey in the *Encyclopedia of Islam*, sec. ed., IV 198 ff. s.v. *Ismāʿīliyya* and *Ḳarmaṭī*.

2) Cf. his bibliography in: JSST 15/1970/226 ff. A collection of unpublished articles by S.M. Stern is going to appear in Jerusalem 1976.

3) Cf. his *Milal wan-niḥal* (best edition by Muḥammad Fathallāh Badran, 1-2, Cairo 1371/1951-1375/1955) and his *Nihāyat al-iqdām fī ʿilm al-Kalām* (ed. A. Guillaume, Oxford 1931).

4) Cf. the remarks by Muḥammad Rezā Djalālī Nāinī in his introduction to the edition of Afzaluddin Turka-i Iṣfahānī's Persian translation of Shahrastānī's *al-Milal Wan-niḥal* (2 Teheran 1335/1957), p. 13 f. Shahrastānī had the title *dāʿī ad-duʿāt*.

5) Cf., e.g., as a kind of contrast the ideas propounded by Nādjī Marūf in his book *ʿUrūbat al-ʿulamāʾ al-mansūbīn ilā l-buldān al-ʿadjamiya fī l-mashriq al-islāmī*, vol. 1 (Baghdad 1974).

year 9 H., i. e. after the conquest of Khaibar and the treaty with its inhabitants in the year 7 H.[1]. The Jews seem to have inferred from this that the inhabitants of Khaibar enjoyed special priviledges in comparison to their co-religionists in the Muslim oekumene. This is why even the Fâṭimid caliph al-Ḥâkim explicitly spared them during his persecutions[2]. The Cairo Geniza whose material dates back mostly to the period around al-Ḥâkim, has preserved a Jewish document in Arabic written in Hebrew script where this claim is allegedly acknowledged by the Prophet himself. It pretends to have been written by ʿAlî and shows the signitures of Salmân al-Fârisî, ʿAmmâr b. Yâsir and others as witnesses[3]. Shortly afterwards the Jews of Baghdâd produced a similar paper which differed from the Egyptian one only insofar as it replaced the "Shîʿî" witnesses by "Sunnî" ones, among them Muʿâwiya. It was this latter detail which helped the Khaṭîb al-Baghdâdî (died 463/1071) to uncover the forgery since, at the alleged date, Muʿâwiya's conversion to Islam had not yet taken place[4].

The context of the story shows that this happened under the caliphate of al-Qâʾim (422/1031 - 467/1075) when Ibn Muslima was *wazîr* (between 437/1045 and 450/1058), i.e. during Naṣir-i Khosrau's life-time. It is one of the places where his *dîwân* reflects current events and where we recognize that these poems are indispensable for any attempt to reconstruct the history of the

1) Cf. Ibn Qaiyim al-Djauziya, *Aḥkam-ahl adh-dhimma* (ed. Ṣubḥî Ṣaliḥ, Damacus 1381/1961) I 6, apu. ff.

2) Cf. Yaḥyâ b. Saʿîd al-Anṭâkî, *Chronicon* (ed. L. Cheikho e. a. in: Corpus Scriptorum Christianorm Orientalium. Script. Ar. III 7; Paris 1909), p.187, 11 where the descendants of Khaibar are referred to with the plural *al-Khayâbira* (cf. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes* I 415). The same form is probably to be read in the parallel Maqrizi, *Ittiʿâẓ al-ḥunafâʾ* II (ed. Muḥammad Ḥilmî Muḥammad Aḥmad, Cairo 1390/1971) 93, apu.

3) Cf. H. Hirschfeld in: Jewish Quarterly Review 15/1903/167 ff. and J. Sperber in: MSOS 19/1916/45 ff. Also Muḥammad Ḥamîdullâh, *Madjmûʿat al-wathâʾiq as-siyâsiya* (Cairo 1377/1958), *p.* 59 ff. nr. 34.

4) Cf. Yâqût, *Irshâd al-arib* I 247, pu. ff. Margoliouth.

1000 and whose father Mūsā b. Dāwūd had been *dā'ī ad-du'āt* for the province of Fārs, dominated the intellectual scene[1]. He seems to have instigated the pro-Fāṭimid revolt of the Turkish general Basāsīrī in Iraq against Toghril Beg, the Seldjûkid who wanted to take over the position vacated by the Bûyids; he brought Basâsirî the financial supplies offered by Mustanṣir together with the document of investiture[2]. His famous *madjâlis*, 800 in number and thus the greatest corpus of Isma ili preaching we have, are just beginning to appear in two seperate printed editions[3]. His contemporary Nâṣir-i Khosrau (394/1004 - 481/1088), who lived for a long time in Balkh, travelled to Egypt and visited his "*imâm*" al-Mustanṣir between 437/1045 and 444/1052. The voluminous dîwân left by him has been thoroughly evaluated as a source of Ismâ'îlî and theological information in chapter 14 (p. 279 ff.). Just as Ḥamîdaddîn al-Kirmânî had been *ḥudjdjat al-'Iraqain*, Nâṣir-i Khosrau was the *ḥudjdjat Khorâsân* (cf. p. 292); the title shows his important position in the hierarchy of Ismâ'îlî missionaries. He therefore could call himself an "'Alid" in the spiritual sense; Ivanow seems to have been wrong in his assumption that he was a real descendant of Ali (cf. chapter 19; p. 359 ff.).

He knew the religious situation in Egypt - and perhaps also in Baghdâd - quite well. In his *dîwân* he mentions, for example, the fact that the Jews of Khaibar, or rather their descendants, used to refer to a document which exempted them from paying the poll-tax (cf. p. 280). This is a significant detail which is also attested in other sources. As a matter of fact, the Muslim jurists could not ignore that *sûra* 9 verse 29, where the *ahl al-kitâb* were subjected to the poll-tax, had not been revealed until the

1) Cf. his autobiography edited by Muḥammad Kâmil Ḥusain (*Sîrat al-Mu'aiyed fî d-dîn dâ'î ad-du'ât*, Cairo 1949).

2) Cf. *ib.* p. 16 f. and 22 f., also index S.n. *Basâsîrî.*

3) Ed. Muṣtafâ Ghalib (vol. 1, Beirut 1976) and ed. Ḥatim Ḥamîduddîn (vol. 1, Bombay 1976, in only a few preliminary copies).

by an-Nasafî and acknowledged its importance by their different reactions. Ḥamîdaddîn al-Kirmânî (died after 411/1021), who modified an-Nasfî's system and exchanged the duality of Intellect and Soul characteristic for his cosmology for the emanationist pattern of the ten intellects, deserves full treatment in a monograph. When he, in his function as *ḥudjdjat al-ʿIrâqain*, as *dâʿî* for Mesopotamia and the ʿIrâq ʿAdjamî around Hamadân, came to Cairo in 405, he was confronted with the messianic expectations stirred up by the erratic behavior of the caliph al-Ḥâkim (386/996-411/1020)[1], and a few years later he had to react against the wild speculations about al-Ḥâkim's divinity brought up by Ḥasan b. Ḥaidara, known under the nickname al-Akhram, "the man with the perforated septum" (Rhinotmetes), who had come from Farghâna, a mountain valley not too far from Fârâb[2]. It is certainly no accident that all those who were responsible for this sudden explosion of the radical potential hidden in the Ismâʿîlî system and who initiated what was to become the new religion of the Druzes, were of Iranian origin, e.g. besides al-Akhram also Muḥammad b. Ismâʿîl ad-Darzî from whom the Druzes derive their name and who stemmed from Bukkâra - his *"nisba"* being nothing else than the Persian word *darzî*, the "tailor", misunderstood by Egyptian ears and Ḥamza b. ʿAlî who became the real founder of the movement and who had been a felt-maker at Zûzan[3]. There can be little doubt that at the time the Maghribî Berber tribes controlled the power in the early Fâṭimid empire, the Iranians provided it with its ideology.

One generation later, under al-Mustanṣir (427/1035-487/1094), the *dâʿî* al-Muʾaiyad fi d-dîn, who was born in Shîrâz about 390/

1) Cf. his *Risâlat Mabâsim al-bishârât*, ed. Muḥammad Kâmil Ḥusain in his book *Ṭâʾifat ad-Durûz* (Cairo 1962), p. 55 ff., and ed. Muṣṭafâ Ghâlib in his book *al-Ḥarakât al-bâṭiniya fi l-Islâm* (Beirut, n.y.) p. 205 ff.

2) Cf. Kirmânî's *Risâla al-Wâʿiẓa*, ed. Muḥammad Kâmil Ḥusain in: Madjallat Kulliyat al-Âdâb Cairo 14/1952/1 ff

3) Cf. now D. Bryer in: Der Islam 52/1975/66 ff.

War that an increasing number of texts became available to scholars, thanks to the editions by Muḥammad Kâmil Ḥusain (especially in the *Silsilat makhṭûṭât al-Fâṭimîyîn*, Cairo), by Ḥusain al-Ḥamdânî, by ʿÂrif Tâmir, by Muṣṭafâ Ghalib, by A.A.A. Fyzee, by H. Corbin and others. The contribution of Iranian Philosophy to Fâṭimid thought has become clearer. It was in Iran that the Ismâʿîlîs started to take over Neoplatonic ideas and by doing remodelled their entire religious system. Abû ʿAbdallâh an-Nasafî, who seems to have been the first to take this important step, came from the same town where Kaʿbî had held his public lectures one generation before; he was executed in Turkestan in 331/942. Thus he was a contemporary of al-Fârâbî who had followed a similar philosophical trend and who had left his native Fârâb in Central Asia for Baghdâd[1] and later on for Aleppo and Damascus. Nasafî's *K. al-Maḥṣûl*, the earliest document of Neoplatonic thinking in an Ismâʿîlî setting seems to be lost as a whole, but numerous fragments are preserved in later Ismâʿîlî writings. They will be edited shortly by Ismail Poonawala of the University of California, Los Angeles.

Besides an-Nasafî, some other persons from the same background have acquired a more distinct profile in recent research. We know now more about Abû Ḥâtim ar-Râzî from Raiy (died 322/933)[2] and about Abû Yaʿqûb as-Sidjistânî (died after 361/971)[3] who both witnessed the development initiated

1) Due to the extreme scarcity of biographical information we are free to speculate whether or not Fârâbî left his homeland old enough to have been influenced by a native theologico-philosophical tradition. Cf. R. Walzer, *Aḥvâl ve-afkâr-i Fârâbî* (trs. Rezâ Dâvarî), in: *Madjmaʿ-i baḥth-i taḥqîqî dar bare-yi Abû Naṣr-i Fârâbî* (Teheran 1975); also: Nâdjî Maʿrûf, *al-Fârâbî ʿarabî al-mauṭin wath-thaqâfa* (Baghdâd 1975) and other publications of the Mahradjân al-Fârâbî in Baghdâd.

2) Cf. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* I 573.

3) Cf. *ib.* 574 f. Two important books of his were recently published: his *K. al-Yanâbîʿ* (ed. H. Corbin in: *Trilogie Ismaelienne*, Teheran 1961, and ed. Muṣtafâ Ghâlib, Beirut 1965) and his *K. Ithbât an-nubûwat* (ed. Arif Tamir, Beirut 1966). Both of them were extensively used by Nâsir-i Khosrau one century later, the former one in his *Khwân al-ikhwân* and the latter one in his *Wadjh-i dîn*.

seems to have learnt a lot from them, in spite of the fact that, later on, he dissociated himself from them as well as from the other Baghdadi circles[1]. They are evidently identical with those people who are refered to in other sources as the *ṣūfīyat al-Muʿtazila*[2], and they held some special ideas about prophecy which were vigorously attacked by Qāḍī ʿAbdaldjabbār in his *Tathbīt dalāʾil an-nubūwa*[3]. The *qāḍī* likes to enumerate Ibn ar-Rēwandī and Abū ʿĪsā al-Warrāq together with two other controversial presonalities normally associated with this group : Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād[4] and Abū Saʿīd al-Huṣrī[5]. He is, however, anything but a dispassionate source, and the details are still too diffuse to bring us beyond mere speculations.

* * *

The Shīʿa in Iran was not always identical with the Imāmīya or "Twelvers". There were the important Zaidī principalities in Dailam and Ṭabaristān about whose development we are now better informed through Dr. Madelung's important study[6]. Furthermore, there were the Ismāʿīlīs who get a rather detailed treatment in chapter 13 of Dr. Mohaghegh's book (p. 231 ff.). For a long time research on the Ismāʿīlīya has been handicapped by a lamentable lack of primary sources. Here again the hostile sunnī approach reached Europe first and was largely taken for granted. It was only after the Second World

1) Cf. *ib.* 72, apu. ff.

2) Cf. an-Nāshiʾ al-akbar, *Uṣūl an-niḥal* (ed. J. van Ess in : *Fruhe m tazilitische Haresiographie*, Beirut 1971), 82 f.

3) Cf. p. 128, 5 ff.; 129, 10 ff.; 232, 2 ff.; 371, 7 ff.; 374, 4 ff. etc.

4) His name was ʿUmar b. Ziyād (cf. *Tathbīt* 232, 2); he was thus not identical with the famous Nīshābūrī *ṣūfī* Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād who was called ʿAmr b. Salam or ʿAmr b. Salama (cf. Sulamī, *Ṭabaqāt aṣ-Ṣūfīya* (ed. Nuraddin Shuraiba, Cairo 1372/1953, p. 115, 2). Khaiyāṭ mentions him as Ibn ar-Rēwandī's teacher cf. *Intisar* 73, 10 f. and 104, 1).

5) al-Ḥasan b. ʿAlī al-Baṣrī (cf. *Tathbit* 232, 3) Ibn an-Nadīm mentions him as a pro-ʿAlid Muʿtazilī Ṣūfī; he gives his *nisba* as al-Ḥuḍrī (cf. *Fihrist*, ed. Fuck 71, 5).

6) *Der Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin 1965), esp. p. 153 ff.

attitude and in which his counter-arguments were blatantly neglected. This is at least one possible and perhaps the most probable-explanation of this puzzling phenomenon. Mâturîdî's *K. at-Tauḥîd* shows quite clearly that Ibn ar-Rêwandî did not mean to identify himself with Abû ʿÎsâ; in one place he even calls him a Manichean (p. 197, 2; cf. here p. 217). We should not, of course, take this accusation too seriously either; it is also a polemical and not a descriptive statement. Abû ʿÎsâ possessed a very thorough knowledge of Manicheism, and most of our heresiographical descriptions of the Manichean system are based on his account[1]. But this does not mean that he was a Manichean himself; it only shows how easily he could be identified with their ideas.

Both thinkers further attracted the suspicions of their Iraqi colleagues because of their Shîʿî leanings. Here again the situation will have to be elucidated by further research. The Muʿtazila had not always been anti-Shîʿite, and shortly afterwards the movement was to win a large number of its Baghdâdian adherents precisely among the theologians of the Imâmiya[2]. Perhaps after the end of the miḥna, with Mutawakkil's anti-Shîʿite measures, the Muʿtazila no longer wanted to compromise itself through Shîʿî relationships, and Ibn ar-Rêwandî, coming from a different background where such precautions were not necessary, protested against this attitude. Or was it that he followed a kind of Shîʿism with certain traits especially objectionable to the Iraqis? Khaiyâṭ alludes to the fact that Ibn ar-Rêwandî had joined a group who rejected property and trade[3], ascetics who traced their Muʿtazilî relations back to Murdâr and Djaʿfar b. Ḥarb al-Qaṣabî. Ibn ar-Rêwandî

1) Cf. C. Colpe, *Anpassung des Manichaismus an den Islam (Abû ʿÎsâ al-Warrâq)* in: ZDMG 109/1959/82 ff.

2) Cf. W. Madelung, *Imamism and Muʿtazilite Theology*, in: *Le Shîʿisme Imâmite* (Paris 1970), p. 13 ff.

3) This is normally covered by the term *taḥrîm al-makâsib;* cf. Khaiyat, *K. al-Intiṣâr* (ed. A.N. Nader, Beirut 1957), p. 77, 5 ff.

probably intended as dialectical exercises on a given topic whose aporetical character was meant to shake the self-confidence of the Iraqis who had not given an enthusiastical welcome to the capricious young theologian coming from Marvarrûdh. With this evaluation Kaʿbî would have only anticipated the cautious judgment proferred by the Sharîf al-Murtaḍâ in his *Shâfî fî l-imâma* (cf. here p. 70 ff.).

We might even wonder whether the attitude of the Iraqi opponents was not based on a deliberate misunderstanding. This suspicion is supported by the treatment Ibn ar-Rêwandî got from al-Mâturîdî, another famous "Persian" *mutakallim*, who was less than a generation younger than Kaʿbî. He lived in Samarqand and, as is well known, he initiated in the Ḥanafî circles of Transoxiana to which he belonged, the tradition of a non-Muʿtazilî response to the great issues of Muslim theological thought, as Ashʿarî had done in Iraq. Even more explicitly than Kaʿbî, he quoted Ibn ar-Rêwandî in positive terms; as somebody who refuted Abû ʿÎsâ al-Warrâq, another one of those famous "heretics" who without sufficient cause became anathema to the later Sunnî tradition. The Iraqi Muʿtazila did not see much difference between Ibn ar-Rêwandî and Abû ʿÎsâ al-Warrâq and what is worse, they did not disinguish, as we now discover, Abû ʿÎsâ's polemics from Ibn ar-Rêwandî's refutation. The arguments we get from Mâturîdî's *K. at-Tauḥîd* are not entirely unfamiliar to us, for we know them, at least partially, from the fragments of Iba ar-Rêwandî's *K. az-Zumurrudh* preserved in a treatise by the Ismâʿîlî dâʿî al-Muʾaiyad fî d-dîn (died 470/1078) and edited by Paul Kraus in a very learned article in RSO 14/1934. But what are presented there as Ibn ar-Rêwandî's own shocking heretical ideas turn out, thanks to the parallels in Mâturîdî, to have been formulated by Abû ʿÎsâ al-Warrâq. Muʾaiyad seems not to have seen the original text, but only a Muʿtazilî refutation in which Ibn ar-Rêwandî's reports of Abû ʿÎsâ's arguments were taken as representative of his own

preserved in a rather reliable manuscript in the Dâr al-kutub at Cairo[1], and part of his *Maqâlât al-Islâmîyîn* from which later heresiographers like Ash'arî, Qâḍî 'Abdaldjabbâr, 'Abdalqâhir al-Baghdâdî, Shahrastânî, Nashwân al-Ḥimyarî, Ibn Abî l-Ḥadîd etc. extensively quoted, has recently been edited by Fu'âd Saiyid in Tunis[2]. Other works have come down to us in excerpts made for the purpose of refutation. Unfortunately his *K. Faḍâ'il Khorâsân* and his *Maḥâsin âl Ṭâhir*[3] which betray, in their titles, his personal attachment to the environments from which he stemmed, seem to be lost except for a few brief citations.

Ka'bî's "Persian" outlook determined his views about the most controversial figure of Mu'tazilî kalâm: Ibn ar-Rêwandî about whom Dr. Mohaghegh has collected the relevant material in two articles (cf. chapters 11 and 12; p. 191 ff. and 213 ff.). Ka'bî, in contrast to his Baghdâdian teacher al-Khaiyâṭ and to the Baṣrian Mu'tazilî tradition represented by his contemporary al-Djubbâ'î and Djubbâ'î's influential son Abû Hâshim, did not judge Ibn ar-Rêwandî as the arch-heretic who wanted to turn Islam upside-down, but as a Mu'tazilî colleague who received no more than the normal share of criticism. He attacked him for his doctrine of generated causality *(tawallud)* and for his disagreement with Djâḥiẓ' thesis that the Qur'ân is free from additions and omissions[4], and he corrected some errors in Ibn ar-Rêwandî's *K. Adab al-djadal*, but he did not try to refute the famous "heretical" writings on which the Iraqi Mu'tazilites liked to concentrate, i. e. his *K. at-Tâdj*, his *K. az-Zumurrudh*, his *K. Na't al-ḥikma*, his *K. ad-Dâmigh* etc. We may assume that ka bi took those books the way they were

1) Cf. F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* I 623.

2) *Faḍl al-i'tizal wa-Ṭabaqât al-Mu'tazila* (Tunis 1974), p. 63 ff.

3) Cf. Hâdjdji Khalîfa, *Kashf aẓ-ẓunûn* (Istanbul 1971). p. 1608, and Ibn an-Nadîm, *Fihrist* (in : *Some hitherto unpublished texts...*, ed. J. Fück in *Mohammad Shai Presentation Volume*, Lahore 1956), p. 72, 6 ff.

4) Cf. the quotations in : Qâḍî 'Abdaldjabbâr, *Tathbît dalâ'il an-nubûwa* (ed. 'Abdalkarîm 'Uthmân, Beirut, n. y.) 62, -4 ff. and 548, apu. ff.

and his uncle and teacher Abû l-Hudhail al-ʿAllâf used a Persian expression when he contemptuously called his Baṣrian colleague Abû Bakr al-Aṣamm, whose ideas he did not appreciate very much, the «donkey-driver» (*kharbân*)[1].

Other examples can be found outside Baṣra. Abû Mûsâ ʿÎsâ b. Ṣubaiḥ (died 226/841), who propagated Muʿtazilite ideas among the Basses of Baghdâd, was called by a Persian nick-rame Mordâr, "carrion"[2]. One century later the khoresânian scholor Abû l-Qâsim ʿAbdallâh b. Aḥmad al-Kaʿbî (died 319/931) who had studied with al-Khaiyâṭ in Baghdâd, transmitted the ideas of the Baghdâdian Muʿtazilites to Khorasân where he was regarded to be the uncrowned king of the theologians[3]. His father had known ʿAbdallâh b. Ṭâhir personally who, as the omnipotent governor of the ʿAbbâsids, had ruled Khorâsân almost independently[4]. Abû l-Qâsim had served in his youth as a secretary to Muḥammad b. Zaid al-ʿAlawî, the Zaidite master of Ṭabaristân (died 287/900)[5]. Two decades later he was nominated *wazîr* by Aḥmad b. Sahl b. Hishâm al-Marwazî, the governor of Khorâsân for the Sâmânid Naṣr b. Aḥmad II, who had installed himself at Balkh[6]. In this town his prestige was only matched by that of his contemporary and friend, the fascinating Abû Zaid al-Balkhî (died 322/934)[7]. In Nasaf the notables of the town received him with honor and asked him for public lectures[8]. He is one of those rare early Muʿtazilites whose *oeuvre* is not completely lost: his *K. Qabûl al-akhbâr* is

1) Cf. Malaṭî, *at-Tanbîh war-radd ʿalâ ahl al-ahwâʾ wal-bidaʿ* (ed. S. Dedering) 31, 9 ff. / (ed. Muḥammad Zahid al-Kautharî) 39, 6 ff.

2) Cf. I. Goldziher in : ZDMG 65/1911/363.

3) *imâm ahl al-arḍ;* cf. Mâturîdî *K. at-Tauḥîd* (ed. Fatḥallah Khulaif, Beirut 1970) 49, 17.

4) Cf. *Taʾrîkh Baghdâd* XII 340, 10 ff.

5) Cf. W. Madelung, *Der Imâm al-Qâsim ibn Ibrâhîm* (Berlin 1965), p. 159.

6) Cf. Yâqût, *Irshâd al-arib* (ed. D. S. Margoliouth) I 147, 6 ff.

7) *Ib.*

8) Cf. the *Taʾrîkh Nasaf* by Djaʿfar b. Muḥammad al-Mustaghfirî quoted in Samʿânî, *Ansâb* 485a, 7 ff.

that all Muslim theological works up to the second half of the 4th. century H. and most of them afterwards were written in Arabic, should not obscure the fact that a considerable number of their authors lived within the bounds of the ancient Sasanid empire and frequently profited from its intellectual tradition. The Mu'tazila originated in Baṣra, a town founded in Islamic times and dominated by the Arab aristocracy but strongly influenced by the ideas of the Persian *substrate* in its population which had joined the Arab tribes as *mawâlî*. Whereas Kûfa, the other garrison established in Iraq by its new masters, kept a distinct Arabic flavor thanks to its civilized Yamanî population and its colose proximity to the desert, Başra, being inhabited by the less sophisticated North Arabic Muḍar tribes, inherited the old ties of this region with Khorâsân and the Indian subcontinent. Part of the wealth of the town was due to its dominant position as a seaport in the India trade; as an administrative center it controlled the entire province of Khorâsân[1]. A certain number of its intellectuals, theologians as well as ascetics, stemmed from the so-called *asâwira*, the horsemen (*aswâr*) of the Sasanid army who, although not of Persian stock[2], had been subject to strong Persian influences and who used to speak the Persian language[3]. Mûsâ b. Saiyar al-Aswârî, an early Başrian theologian closely connected with the Mu'tazila, used to explain the Qur'ân in his courses simultaneously in Arabic and in Persian, in Arabic for the Arabs and in Persian for the mawâlî[4]. The knowledge of Persian seems to have been rather common among the *mutakallimûn*, for Naẓẓâm was able to understand the meaning of Persian proper names[5],

1) Cf., among others, Kamâl Muṣṭafâ ash-Shaibî, *aṣ-Ṣila baina t-taṣauwuf wat-tashaiyu* (Baghdâd 1382/1963) I 307 ff.

2) This had been one of the reasons why they had joined the Arab forces long before the final downfall of the Sasanid empire.

3) Cf. Ch. Pellat, *Le Milieu baṣrien et la formation de Ǧaḥiẓ* (Paris 1953) P. 35ff.

4) Cf. Qâdî Abdaljabbâr, *Faḍl al-i'tizâl* (ed. Fu'âd Saiyid, Tunis 1974) 271, 9 ff.

5) Cf. Djâḥiẓ, *Ḥayawân* III 451, ult.

INTRODUCTION

by

Josef van Ess

For a long time Western Islamic studies have tended to focus on the Muslim countries closest to Europe: Egypt, and the Maghrib. This had serious consequences, especially with respect to the evaluation of Islam as a religion. The majority of the sources studied represented a Sunnî and Ash'arî outlook; Shî'î Islam was therefore understood as a heretic aberration, an irrational movement advocated by a minority. Iranian philosophy of the Ṣafavîd period as it was developed by the great thinkers of the school of Iṣfahân remained virtually unknown. Within the Sunnite wing non-Ash'arî schools of thought like the Mâturîdîya which flourished for centuries in Transoxiana before it was taken over by the Turks, were completely neglected[1]. Iran was renowned as a country of poetry and art, but not of rational thinking. There were people who loved Iran just for that, but this did not help to bring about a more balanced evaluation.

The articles by Dr. Mohaghegh collected in this book are bound to bring some notable corrections to this biased picture. The Iranian contribution to Islamic religious thought is given a more appropriate treatment (cf. chapter 1; p. 3 ff.). The situation

1) Cf. now M.G.S. Hodgson, *The Venture of Islam* (The University of Chicago Press, 1974) I 39 ff.

VIII *Collected Papers on Logic and Language*
Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).

IX *Henry Corbin Festschrift*
Edited by Seyyed Hossein Nasr (ready to appear).

X H.M.H. Sabzawârî:
Sharḥ-i Ghurar al-Farâ'id or Sharḥ-i Manûmah
Part one "Metaphysics" Translated into English by T. Izutsu and M. Mohahegh (ready to appear).

XI T. Izutsu:
An Outline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M. Ashtîyânî's Commentary on Sabzawârî's *Sharḥ-i Ghurar al-Fara'id* (in preparation).

XII Mir Dâmâd:
al-Qabasât
Vol II: Persian and English introduction, indices and Commentary and variants by T. Izustu, M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, and I. Dîbâjî (In preparation).

XIII A. Badawî:
Aflaṭûn fi al-Islâm: Texts and notes (Tehran, 1974).

XIV M. Mohaghegh:
Filsûf-i-Rayy Muḥammad Ibn-i-Zakariyyâ-i-Râzî (Tehran, 1974).

XV Bahmanyâr Ibn Marzbân:
Kitâb al-Taḥṣîl, Persian Translation entitled *Jam-i-Jahan Numa,* ed. by A. Nûrânî and M. T. Danishpazûh (In preparation).

XVI Ibn-i Miskawayh: (932-1030)
Javîdân Khirad, Translated into Persian by T.M. Shushtari, edited by B. Thirvatian with a French Introduction by M. Arkoun (Tehran ,1976)

XVII M. Mohaghegh
Bist Guftâr, Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects, and History of Medicine with an English introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976)

XVIII A. Zunûzi (ob. 1841)
Anwâr-i Jaliyyah, Persian text edited with a Persian Introduction by S.J. Ashtiyânî, and English Introduction By S.H. Nasr (1976).

XIV A. Jâmî, (1414-1492)
al-Durrat - al Fâkhirah, edited with an introduction by N. Heer, (under print).

XX Asírî Lâhìgî (ob. 1506)
Dîwân, edited by B. Zanjânî, with an introduction by H. Landolt (under print)

WISDOM OF PERSIA

Publications of the Institute of Islamic Studies
McGill University, Montreal Canada, Tehran Branch.

General Editors: M. Mohaghegh and C.J. Adams

I H.M.H. Sabzawârî (1797-1878) :
Sharḥ-i Ghurar al-Farâ'id or Sharḥ-i Manẓûmah
Part One : "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited, with English and Persian Introduction and Arabic - English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1959).

II M.M. Ashtîyânî (1888-1952).
Ta'liqah bar Sharḥ-i Manẓûmah ("Commentary on Sabzawâri's *Sharḥ-i Manẓûmah*")
Vol I: Arabic text edited by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).

III M.M. Ashtîyânî
Ta'liqah bar Sharḥ-i Manẓûmah
Vol II: Persian and German introductions, indices and commentary, by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh (under print).

IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*
Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).

V N.A. Isfarâyinî (1242-1314):
Kâshif al-Asrâr
Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions, by H. Landolt (ready to appear).

VI N. Râzî (Fl. 13th century):
Marmûzât-i Asadî dar Mazmûrât-i Dawudî
Persian text edited with Persian introduction by M. R. Shafî'î Kadkanî, and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).

VII Mîr Dâmâd (ob. 1631):
al-Qabasât
Vol I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, T. Izutsu and I. Dîbâjî (ready to appear).

XVII

WISDOM OF PERSIA

-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies

McGill University, Tehran Branch

General Editors

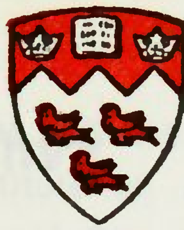
MEHDI MOHAGHEGH
Professor at Tehran University, Iran
Research Associate at McGill University

CHARLES J. ADAMS
Professor at McGill University, Canada
Director of the Institute of Islamic Studies

Institute of Islamic Studies McGill University

Tehran Branch P. O. Box 14/1133

Printed at the Naghsh - i Jahan Press. Tehran - Iran



McGILL UNIVERSITY, MONTREAL CANADA
INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES, TEHRAN BRANCH

In Collaboration

with

Tehran University

BIST GUFTAR

Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, sects, and History of Medicine

By

M. Mohaghegh

With an English Introduction by

J. VAN ESS

Tehran 1976

BIST GUFTAR

[illegible] Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects, and History of Medicine

by

M. MOHAGHEGH

Bist Guftar

Twenty Treatises

on

Islamic Philosophy Theology Sects

and

History of Medicine

Tehran 1976